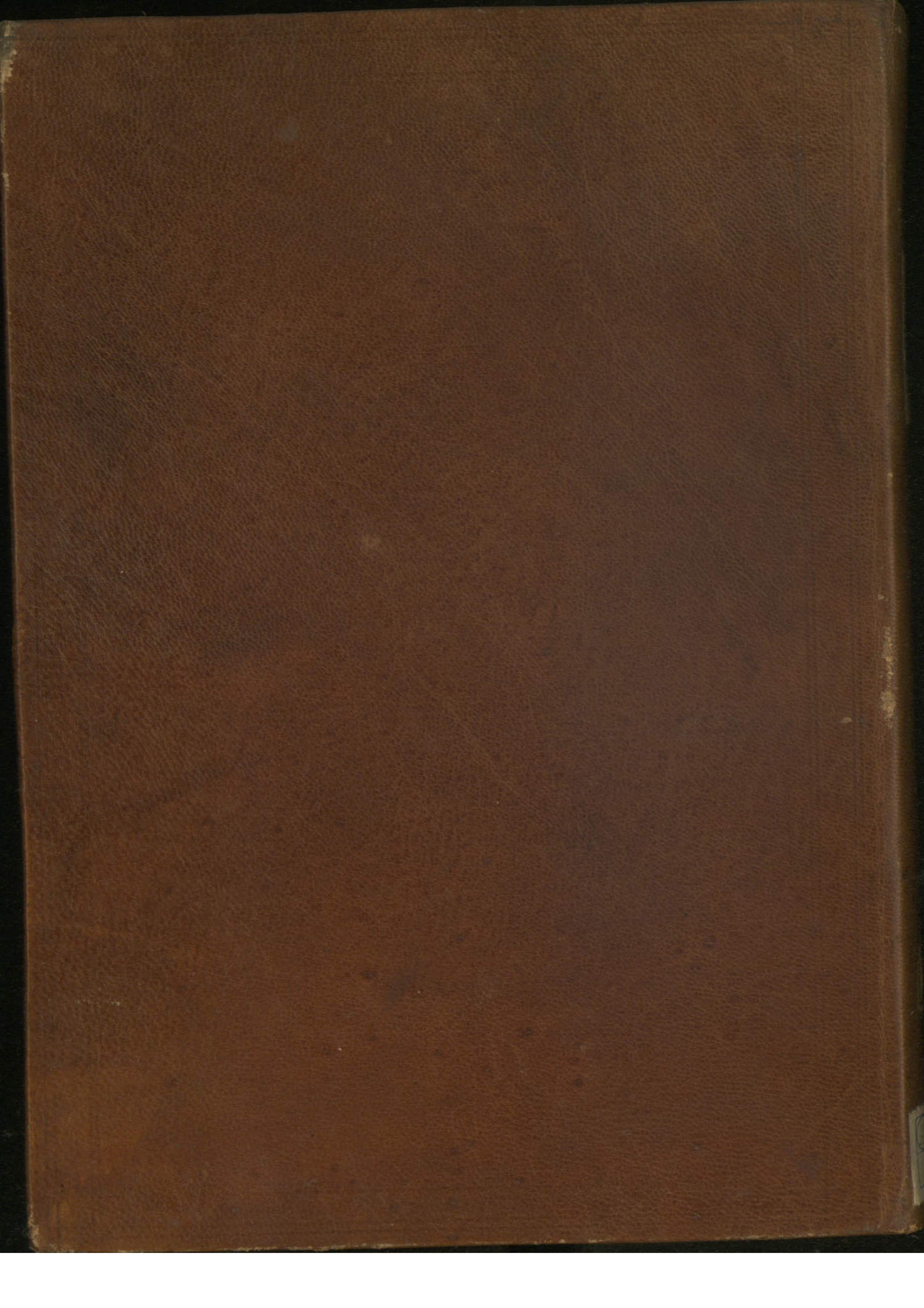
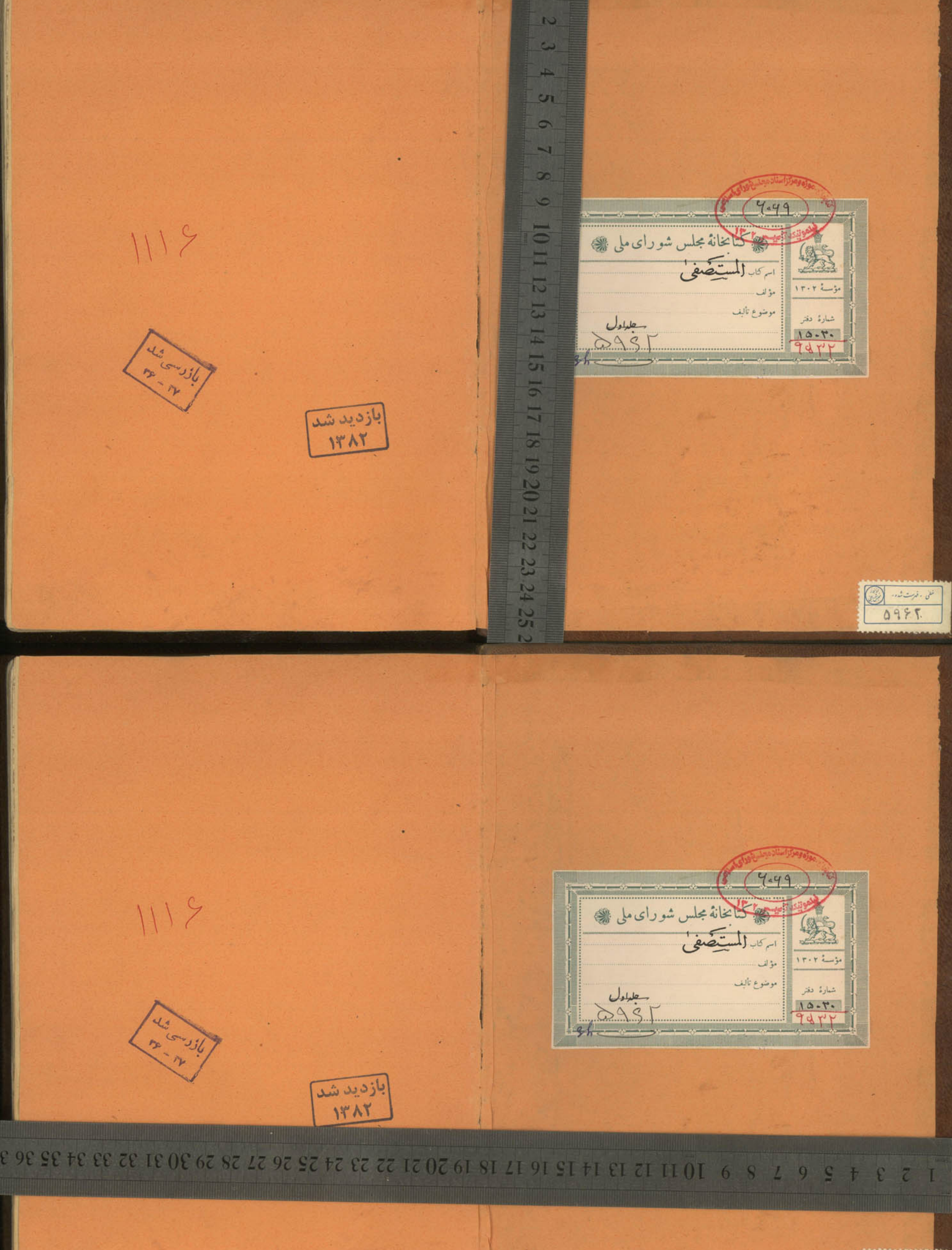




کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
اسم کتاب المستصفی
مؤلف
موضوع تألیف
جلد اول
مؤسسهٔ ۱۳۰۲
شمارهٔ دفتر
۱۵۰۳۰
بازدید شد
۱۳۸۲



الجزء الأول من
كتاب المستصفى في
أصول الفقه تصنيف الشيخ
الإمام حجة الإسلام أبي
حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي
رضي الله عنه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
الحمد لله القوي القادر، الولي الناصر، اللطيف القاهر، المنعم الغافر
الباطن الظاهر، الأول الآخر، الذي جعل العقل أرجح الكنوز
والذخائر، والعلم أربح المكاسب والمتاجر، وأشرف المعالي والمفاخر
وأكرم المحامد والمآثر، وأحمد الموارد والمصادر، فشرفت بإثباته الأقلام
والمحابر، وتزينت بسماعه المحاريب والمنابر، وتحلت برقومه الأوراق والدفاتر
وتقدم بشرفه الأصاغر على الأكابر، واستضاءت ببهائه الأسرار والضمائر
وتنورت بأنواره القلوب والبصائر، واستحقر في ضيائه ضياء الشمس الباهر
على الفلك الدائر، واستصغر في نوره الباطن ما ظهر من نور الأحداق والنواظر
حتى تغلغل بضيائه في أعماق الغامضات جنود الخواطر، وإن كلت عنها
النواظر، وكثفت عليها الحجب والستائر، والصلاة على محمد رسوله
ذي العنصر الطاهر، والمحتد المتظاهر، والشرف المتناصر، والكرم
المتقاطر، المبعوث بشيرا للمؤمن ونذيرا للكافر، وناسخا بشرعه كل شرع
غابر، ودين داثر، المؤيد بالقرآن المجيد، الذي لا يمله سامع ولا آثر
ولا يدرك كنه حقيقته ناظر ولا ناثر، ولا يحيط بوصف محاسنه وصف
واصف ولا ذكر ذاكر، وكل بليغ دون فهم جلايا أسراره قاصر، وعلى
آله وأصحابه وسلم كثيرا كثيرا تنقطع دونها أعمار العباد الحاضر، أما بعد
فقد تناطق قاضي العقل وهو الحاكم الذي لا يعزل ولا يبدل
وشاهد الشرع الذي هو المزكي المعدل، بأن الدنيا دار غرور لا دار سرور
ومطية عمل لا مطية كسل، ومنزل عبور لا متنزه حبور، ومحل تجارة
لا مسكن عمارة، ومتجر بضاعتها الطاعة، وربحها الفوز يوم تقوم الساعة
والطاعة طاعتان علم وعمل، والعلم أنجحهما وأربحهما، فإنه أيضا من العمل
ولكنه عمل القلب الذي هو أعز الأعضاء، وسعي العقل الذي هو أشرف الأشياء

لأنه مركب الديانة، وحامل الأمانة المعروضة على الأرض والجبال والسماء
لما أشفقن منها وأبين أن يحملنها غاية الإباء وحملها، ثم العلوم ثلاثة عقلي محض
لا حث الشرع عليه ولا ندب إليه، كالحساب والهندسة والنجوم، وأمثاله من
العلوم، فهي بين ظنون كاذبة لا ثقة بها وإن بعض الظن إثم، وبين علوم صادقة
لا منفعة لها، ونعوذ بالله من علم لا ينفع، وليست المنفعة في الشهوات الحاضرة
والنعم الفاخرة فإنها فانية داثرة، بل النفع ثواب الآخرة، ونقلي محض
كالأحاديث والتفاسير، والخطب في أمثالها يسير، إذ يستوي في الاستقلال بها
الصغير والكبير، لأن قوة الحفظ كافية في النقل وليس فيه مجال للعقل
وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع
والعقل سواء السبيل، وعلم الفقه وأصول الفقه من هذا القبيل، فإنه يأخذ
من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه
الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد
ولأجل شرف علم الفقه وسببه وفر الله عز وجل دواعي الخلق على طلبه، وكان
العلماء به أرفع العلماء مكانا وأجلهم شأنا وأكثرهم أتباعا وأعوانا، فتقاضاني
في عنفوان شبابي اختصاصي بهذا العلم بفوائد الدين والدنيا وثواب الآخرة والأولى
أن أصرف إليه من مهلة العمر صدرا، وأن أخص به من متنفس الحياة قدرا، فصنفت
كتبا كثيرة في فروع الفقه وأصوله، ثم أقبلت بعده على علم طريق الآخرة ومعرفة
أسرار الدين، فصنفت فيه كتبا بسيطة ككتاب إحياء علوم الدين
ووجيزة ككتاب جواهر القرآن، ووسيطة ككتاب كيمياء السعادة
ثم ساقني تقدير الله عز وجل إلى معاودة التدريس والإفادة، فاقترح
طائفة من محصلي علم الفقه تصنيفا في أصول الفقه أصرف العناية فيه
إلى التلفيق بين الترتيب والتحقيق، وإلى التوسط بين الإخلال والإملال
على وجه يقع في الفهم دون كتاب تهذيب الأصول لميله إلى الاستقصاء

والاستكثار، دون كتاب المنخول الميل إلى الإيجاز والاختصار، فأجبتهم إلى ذلك
مستعيناً بالله، وجمعت فيه بين الترتيب لحفظ والتحقيق لفهم المعاني، فلا
مندوحة لأحدهما عن الثاني، فصنفته وأتيت فيه بترتيب لطيف عجيب يطلع
الناظر في أول وهلة على جميع مقاصد العلم ويفيده الاحتواء على جميع
مسارح النظر فيه، فكل علم لا يستولي الطالب في ابتداء نظره على مجامعه
ومبانيه فلا مطمع له في الظفر بأسراره ومباغيه، وقد سميته كتاب
المستصفى من علم الأصول، والله تعالى هو المسؤول لنيل التوفيق وتيسير
إلى سواء الطريق، وهو بإجابة السائلين حقيق.

صدر الكتاب

اعلم أن هذا العلم الملقب بأصول الفقه قد رتبناه وجمعناه في هذا الكتاب
وبنيناه على مقدمة وأربعة أقطاب. المقدمة لها كالتوطئة والتمهيد
والأقطاب هي المشتملة على لباب المقصود. ولنذكر في صدر الكتاب معنى
أصول الفقه وحده وحقيقته أولاً، ثم مرتبته ونسبته إلى العلوم ثانياً
ثم كيفية انشعابه إلى هذه المقدمة والأقطاب الأربعة ثالثاً، ثم كيفية
اندراج جميع أقسامه وتفاصيله تحت الأقطاب الأربعة رابعاً، ثم وجه
تعلقه بهذه المقدمة خامساً.

بيان حد أصول الفقه

اعلم أنك لا تفهم معنى أصول الفقه ما لم تعرف أولاً معنى الفقه
والفقه عبارة عن العلم والفهم في أصل الوضع، يقال فلان يفقه الخير والشر أي
يعلمه ويفهمه، ولكن صار بعرف العلماء عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية
الثابتة لأفعال المكلفين خاصة، حتى لا يطلق بحكم العادة اسم الفقيه
على متكلم وفلسفي ونحوي ومحدث ومفسر، بل يختص بالعلماء بالأحكام
الشرعية الثابتة للأفعال الإنسانية كالوجوب والحظر والإباحة
والندب والكراهة، وكون العقد صحيحاً وفاسداً وباطلاً، وكون العبادة
قضاء وأداء وأمثاله. ولا يخفى عليك أن للأفعال أحكاماً عقلية أي مدركة

بالعقل ككونها أعراضاً وقائمة بالمحل ومخالفة للجوهر وكونها أكواناً حركة
وسكوناً وأمثالها، والعارف بذلك يسمى متكلماً لا فقيهاً. وأما أحكامها
من حيث إنها واجبة ومحظورة ومباحة ومكروهة ومندوب إليها
فإنما يتولى الفقيه بيانها. فإذا فهمت هذا فافهم أن أصول الفقه عبارة عن أدلة
هذه الأحكام، وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا
من حيث التفصيل، فإن علم الخلاف من الفقه أيضاً يشتمل على أدلة الأحكام
ووجوه دلالاتها ولكن من حيث التفصيل، كدلالة حديث خاص في مسألة
النكاح بلا ولي على الخصوص، ودلالة آية خاصة في مسألة متروك التسمية
على الخصوص.

وأما الأصول

فلا يتعرض فيها لآحاد المسائل ولا
على طريق ضرب المثال، بل يتعرض فيها لأصل الكتاب والسنة والإجماع
ولشرائط صحتها وثبوتها، ثم لوجوه دلالاتها الجملية، إما من حيث صيغتها
أو مفهوم لفظها أو مجرى لفظها أو معقول لفظها وهو القياس، من غير أن يتعرض
فيها لمسألة خاصة. فبهذا تفارق أصول الفقه فروعه. وقد عرفت من هذا
أن أدلة الأحكام الكتاب والسنة والإجماع، فالعلم بطرق ثبوت هذه
الأصول الثلاثة وشروط صحتها ووجوه دلالتها على الأحكام هو العلم الذي
يعبر عنه بأصول الفقه.

بيان مرتبته ونسبته إلى العلوم

اعلم أن العلوم تنقسم إلى عقلية كالطب والحساب
والهندسة، وليس ذلك من غرضنا، وإلى دينية كالكلام والفقه وأصوله
وعلم الحديث وعلم التفسير وعلم الباطن أعني علم القلب وتطهيره عن الأخلاق
الذميمة. وكل واحدة من العقلية والدينية تنقسم إلى كلية وجزئية
فالعلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام، وسائر العلوم من الفقه وأصوله
والحديث والتفسير علوم جزئية، لأن المفسر لا ينظر إلا في معنى الكتاب
خاصة، والمحدث لا ينظر إلا في طريق ثبوت الحديث خاصة، والفقيه

لا ينظر إلا في أفعال المكلفين في نسبتها إلى خطاب الشرع خاصة، والأصولي
يأخذ واحداً خاصة، وهو قول الرسول ينظر في وجوه دلالته على الأحكام
خاصة. فالمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود، فيقسم الموجود
أولاً إلى قديم وحادث، ثم يقسم المحدث إلى جوهر وعرض، ثم يقسم
العرض إلى ما تشترط فيه الحياة من العلم والإرادة والقدرة والكلام
والسمع والبصر، وإلى ما يستغني عنها كاللون والريح والطعم، ويقسم
الجوهر إلى الحيوان والنبات والجماد، ويبين أن اختلافها بالأنواع أو بالأعراض
ثم ينظر في القديم فيبين أنه لا يتكثر ولا ينقسم انقسام الحوادث، بل لا بد أن
يكون واحداً وأن يكون متميزاً عن الحوادث بأوصاف تجب له وبأمور تستحيل
عليه وأحكام تجوز في حقه ولا تجب ولا تستحيل، ويفرق بين الواجب
والجائز والمحال في حقه، ثم يبين أن أصل الفعل جائز عليه وأن العالم فعله
الجائز، وأنه لجوازه افتقر إلى المحدث، وأن بعثة الرسل من أفعاله الجائزة
وأنه قادر عليه وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات، وأن هذا الجائز واقع. وعند
هذا ينقطع الكلام وينتهي تصرف العقل، بل العقل يدل على صدق النبي
ثم يعزل نفسه ويعترف بأنه يتلقى من النبي بالقبول ما يقوله في الله واليوم الآخر
مما لا يستقل العقل بدركه، ولا يقضي باستحالته أيضاً، ولا يرد الشرع بما يخالف
العقل، لكن قد يرد بما يقصر العقل عن الاستقلال بإدراكه، إذ العقل لا يستقل
بإدراك كون الطاعة سبباً للسعادة في الآخرة، وكون المعاصي سبباً
للشقاوة، لكنه لا يقضي باستحالته أيضاً، ويقضي بوجوب صدق من دلت المعجزة
على صدقه، فإذا أخبر عنه صدّق العقل به. فهذا ما يحويه علم الكلام.
فقد علم من هذا أنه يبتدئ نظره في أعم الأشياء أولاً وهو الموجود، ثم
ينزل بالتدريج إلى التفصيل الذي ذكرناه، فيثبت فيه مبادئ سائر العلوم الدينية
من الكتاب والسنة وصدق الرسول، فيأخذ المفسر من جملة ما نظر فيه واحداً

خاصاً وهو الكتاب فينظر في تفسيره، والمحدث يأخذ واحداً خاصاً وهو السنة
فينظر في طرق ثبوتها، والفقيه يأخذ واحداً خاصاً وهو فعل المكلف فينظر
في نسبته إلى خطاب الشرع من حيث الوجوب والحظر والإباحة، والأصولي يأخذ
واحداً خاصاً وهو قول الرسول الذي دل المتكلم على صدقه، فينظر
في وجه دلالته على الأحكام إما بملفوظه أو بمفهومه أو بمعقول معناه
ومستنبطه، ولا يجاوز نظر الأصولي قول الرسول وفعله، فإن الكتاب إنما يسمعه
من قوله، والإجماع يثبت بقوله، والأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط. وقول
الرسول عليه السلام إنما يثبت صدقه وكونه حجة في علم الكلام، فإذاً الكلام هو
المتكفل بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلها، فهي جزئية بالإضافة إلى الكلام
فالكلام هو العلم الأعلى في الرتبة إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات. فإن قيل
فليكن من شرط الأصولي والفقيه والمفسر والمحدث أن يكون قد حصّل
علم الكلام، لأنه قبل الفراغ من الكلي الأعلى كيف يمكن النزول إلى الجزئي الأسفل؟
قلنا ليس ذلك شرطاً في كونه أصولياً وفقيهاً ومفسراً ومحدثاً، وإن كان
ذلك شرطاً في كونه عالماً مطلقاً ملياً بالعلوم الدينية، وذلك أنه ما من علم من
العلوم الجزئية إلا وله مبادئ تؤخذ مسلمة بالتقليد في ذلك العلم، ويطلب برهان
ثبوتها في علم آخر. والفقيه ينظر في نسبة فعل المكلف إلى خطاب الشرع
في أمره ونهيه، وليس عليه إقامة البرهان على إثبات الأفعال الاختيارية للمكلفين
فقد أنكرت الجبرية فعل الإنسان، وأنكرت طائفة وجود الأعراض، والفعل
عرض، ولا على الفقيه إقامة البرهان على ثبوت خطاب الشرع وأن لله تعالى
كلاماً قائماً بنفسه هو أمر ونهي، ولكن يأخذ ثبوت الخطاب من الله تعالى
وثبوت الفعل من المكلف على سبيل التقليد، وينظر في نسبة الفعل إلى
الخطاب، فيكون قد قام بمقتضى علمه. وكذلك الأصولي يأخذ بالتقليد
من المتكلم أن قول الرسول حجة ودليل واجب الصدق، ثم ينظر في وجوه

دلالته وثبوت صحته. فكل عالم يعلم من العلوم الجزئية فإنه مقلد لا محالة في مبادي
علمه إلى أن يترقى إلى العلم الأعلى فيكون قد جاوز علمه إلى علم آخر.

بيان كيفية دورانه على الأقطاب الأربعة

اعلم أنك إذا فهمت أن نظر الأصولي في وجوه دلالة الأدلة
السمعية على الأحكام الشرعية لم يخف عليك أن المقصود معرفة كيفية
اقتباس الأحكام من الأدلة فوجب النظر في الأحكام ثم في أقسامها ثم في الأدلة
وأقسامها ثم في كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة ثم في صفات المقتبس الذي
له أن يقتبس الأحكام فإن الأحكام ثمرات. وكل ثمرة فلها صفة وحقيقة في
نفسها ولها مثمر ومستثمر وطريق في الاستثمار. والثمرة هي الأحكام أعني الو
جوب والحظر والندب والكراهة والإباحة والحسن والقبح والأدا
والقضاء والصحة والفساد وغيرها. والمثمر هي الأدلة وهي ثلثة الكتاب والسنة
والإجماع فقط. وطريق الاستثمار وهي أربعة إذ الأقوال إما أن تدل على
الشيء بصيغتها ومنظومها أو بفحواها ومفهومها أو باقتضائها وضرورتها أو
بمعقولها ومعناها المستنبط منها. والمستثمر هو المجتهد ولا بد من معرفة
صفاته وشروطه وأحكامه فإذا جملة الأصول تدور على أربعة أقطاب.
القطب الأول في الأحكام والبداية بها أولى لأنها الثمرة المطلوبة. القطب
الثاني في الأدلة وهي الكتاب والسنة والإجماع وبها التثنية إذ بعد الفراغ
من الثمرة لا أهم من معرفة المثمر. القطب الثالث في طريق الاستثمار
وهو وجوه دلالة الأدلة وهي أربعة دلالة بالمنظوم ودلالة بالمفهوم
ودلالة بالضرورة والاقتضاء ودلالة بالمعنى المعقول. القطب الرابع في المستثمر
وهو المجتهد الذي يحكم بظنه ويقابله المقلد الذي يلزمه اتباعه فيجب ذكر
شروط المقلد والمجتهد وصفاتهما.

بيان كيفية اندراج الشعب الكثيرة من أصول الفقه تحت هذه الأقطاب الأربع

لعلك تقول أصول الفقه تشتمل على أبواب كثيرة وفصول منتشرة فكيف
تندرج جملتها تحت هذه الأقطاب الأربعة فنقول

القطب الأول

هو الحكم وللحكم حقيقة في نفسه وانقسام وله تعلق بالحاكم وهو الشارع
والمحكوم عليه وهو المكلف والمحكوم فيه وهو فعل المكلف وبالمظهر له
وهو السبب والعلة ففي البحث عن حقيقة الحكم في نفسه يتبين أنه عبارة عن خطاب
الشرع وليس وصفا للفعل ولا حسن ولا قبح ولا مدخل للعقل فيه ولا حكم قبل
ورود الشرائع. وفي البحث عن أقسام الحكم يتبين حد الواجب والمحظور والمندوب
والمباح والقضاء والأدا والصحة والفساد والعزيمة والرخصة وغير ذلك
من أقسام الأحكام. وفي البحث عن الحاكم يتبين أن لا حكم إلا لله وأنه لا
حكم للرسول ولا للسيد على العبد ولا لمخلوق على مخلوق بل كل ذلك حكم الله
تعالى ووضعه لا حكم لغيره. وفي البحث عن المحكوم عليه يتبين حكم خطاب
الناسي والمكره والصبي وخطاب الكافر بفروع الشريعة وخطاب السكران
ومن يجوز تكليفه ومن لا يجوز. وفي البحث عن المحكوم فيه يتبين أن الخطاب
يتعلق بالأفعال لا بالأعيان فإنه ليس وصفا للأعيان في ذواتها. وفي البحث عن
مظهر الحكم يتبين حقيقة السبب والعلة والشروط والمحل والعلامة فيتناول
هذا القطب جملة من تفاريع الأصول أوردها الأصوليون مبددة في مواضع شتى
لا تتناسب ولا تجمعها رابطة فلا يهتدي الطالب إلى مقاصدها ووجه الحاجة
إلى معرفتها وكيفية تعلقها بأصول الفقه.

القطب الثاني في المثمر وهو الكتاب والسنة والإجماع

وفي البحث
عن أصول الكتاب يتبين حد الكتاب وما هو منه وطريق إثبات الكتاب
وأنه التواتر فقط. وبيان ما يجوز أن يشتمل عليه الكتاب من حقيقة ومجاز
وعربية وعجمية. وطريق ثبوتها من تواتر وآحاد. وطرق روايتها من مسند
وفي البحث عن السنة يتبين حكم الأقوال والأفعال من الرسول صلى الله عليه وسلم

ومرسل وصفة رواتها من عدالة وتكذيب إلى تمام كتاب الأخبار. ويتصل
بالكتاب والسنة كتاب النسخ فإنه لا يرد إلا عليهما. فأما الإجماع فلا يتطرق النسخ
إليه. وفي البحث عن أصل الإجماع يتبين حقيقته ودلالته وأقسامه وإجماع
الصحابة وإجماع من بعدهم إلى جميع مسائل الإجماع.

القطب الثالث

في طريق الاستثمار وهي أربعة. الأول دلالة اللفظ من حيث صيغته وبه يتعلق
النظر في صيغة الأمر والنهي والعموم والخصوص والظاهر والمؤول والنص
والنظر في كتاب الأوامر والنواهي والعموم والخصوص نظر في مقتضى
الصيغ اللغوية. وأما الدلالة من حيث الفحوى والمفهوم فيشتمل على كتاب
المفهوم ودليل الخطاب. فأما الدلالة من حيث ضرورة اللفظ واقتضائه فيتضمن جملة
من إشارات الألفاظ كقول القائل أعتق عبدك عني فقال أعتقت فإنه يتضمن
حصول الملك للملتمس ولم يتلفظ به لكنه من ضرورة ملفوظهما ومقتضاه.
وأما الدلالة من حيث معقول اللفظ فهو كقوله لا يقضي القاضي وهو غضبان فإنه
يدل على الجائع والمريض والحاقن بمعقول معناه ومنه ينشأ القياس وينجر إلى بيان
جميع أحكام القياس وأقسامه.

القطب الرابع

في المستثمر
وهو المجتهد وفي مقابلته المقلد وفيه يتبين صفات المجتهد وشروط
المقلد والموضع الذي يجري فيه الاجتهاد دون الذي لا مجال للاجتهاد
فيه والقول في تصويب المجتهدين وجملة أحكام الاجتهاد فهذه جملة
ما ذكر في أحكام علم الأصول وعرفت كيفية انشعابها من هذه
الأقطاب الأربعة.

بيان المقدمة ووجه تعلق الأصول بها

اعلم أنه لما رجع حد أصول
الفقه إلى معرفة أدلة الأحكام اشتمل الحد على ثلاثة ألفاظ المعرفة
والدليل والحكم. فقالوا إذا لم يكن بد من معرفة الحكم حتى كان معرفته
أحد الأقطاب الأربعة فلا بد أيضا من معرفة الدليل ومعرفة المعرفة أعني

العلم بل العلم المطلوب لا وصول إليه إلا بالنظر. فلا بد من معرفة النظر.
فشرعوا في بيان حد العلم والدليل والنظر ولم يقتصروا على تعريف صور
هذه الأمور لكن انجر بهم إلى إقامة الدليل على إثبات العلم على منكريه من
السوفسطائية وإقامة الدليل على النظر على منكري النظر وإلى جملة من
أقسام العلوم وأقسام الأدلة وذلك مجاوزة لحد هذا العلم وخلط له بالكلام
وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طباعهم فحملهم
حب صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة كما حمل حب اللغة والنحو بعض
الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول فذكروا فيه من معاني الحروف
ومعاني الإعراب جملا هي من علم النحو خاصة وكما حمل حب الفقه جماعة
من فقهاء ما وراء النهر كأبي زيد رحمه الله وأتباعه على مزج مسائل كثيرة
من تفاريع الفقه بالأصول فإنهم وإن أوردوها في معرض المثال وكيفية
إجراء الأصل في الفروع فقد أكثروا فيه وعذر المتكلمين في ذكر حد
العلم والنظر والدليل في أصول الفقه أظهر من عذرهم في إقامة البرهان
على إثباتها مع المنكرين لأن الحد يثبت في النفس صور هذه الأمور ولا أقل
من تصورها إذا كان الكلام يتعلق بها كما أنه لا أقل من تصور الإجماع والقياس لمن يخوض
في الفقه. أما معرفة حجية الإجماع وحجية القياس فذلك من خاصية أصول الفقه
فذكر حد العلم والنظر على الذي يشهد بالتحقيق وهو ستجر الكلام إلى الأصول كما
أن ذكر حجية الإجماع والقياس وخبر الواحد في الفقه استجرار للأصول إلى
الفروع. وبعد أن عرفناك إسرافهم في هذا الخلط فإنا لا نرى أن نخلي هذا
المجموع عن شيء منه لأن الفطام عن المألوف شديد والنفوس عن الغريب نافرة
لكنا نقتصر من ذلك على ما تظهر فائدته على العموم في جملة العلوم من تعريف
مدارك العقول وكيفية تدرجها من الضروريات إلى النظريات على وجه
يتبين فيه حقيقة العلم والنظر والدليل وأقسامها وحججها بنمط ملخص لا نعلم أنه

من هنا مقدمة المنطق فافهم

مصنفات الكتاب ثم مقدمة الكتاب نذكر في هذه المقدمة مدارك العقول
وانحصارها في الحد والبرهان ونذكر شرط الحد الحقيقي وشرط البرهان
الحقيقي واقسامهما على منهاج اوجز مما ذكرناه في كتاب محك النظر وكتاب
معيار العلم وليست هذه المقدمة من جملة علم الاصول ولا من مقدماته
الخاصة به بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه
اصلا فمن شاء ان لا يكتب هذه المقدمة فليبدا بالكتاب من القطب الاول
فان ذلك هو اول اصول الفقه وحاجة جميع العلوم النظرية الى هذه
المقدمة كحاجة اصول الفقه

بيان حصر مدارك العلوم

النظرية في الحد والبرهان اعلم
ان ادراك العلوم على ضربين ادراك الذوات المفردة كعلمك بمعنى
الجسم والحركة والعالم والحادث والقديم وسائر ما يدل عليه بالاسما
المفردة الثاني ادراك نسبة هذه المفردات بعضها الى بعض بالنفي
والاثبات فانك تعلم اولا معنى لفظ العالم وهو امر مفرد ومعنى لفظ
الحادث ومعنى لفظ القديم وهما ايضا امران مفردان ثم تنسب مفردا الى
مفرد بالنفي كما تنسب القديم الى العالم بالنفي فتقول ليس العالم قديما وتنسب
الحادث اليه بالاثبات فتقول العالم حادث والضرب الاخير هو الذي
يتطرق اليه التصديق والتكذيب اما الاول فيستحيل فيه التصديق
والتكذيب اذ لا يتطرق التصديق الا الى الخبر واقل ما يتركب منه خبر
مفردان وصف وموصوف فاذا نسبت الوصف الى الموصوف بنفي او اثبات
صدق وكذب اما قول القائل حادث او جسم او قديم فافراد ليس فيه
صدق ولا كذب ولا باس ان نصطلح على التعبير عن هذين الضربين بعبارتين
مختلفتين فان حق الامور المختلفة ان تختلف الفاظها الدالة عليها اذ
الالفاظ قوالب المعاني فحقها ان تحاذي بها المعاني وقد سمى المنطقيون

معرفة المفردات تصورا ومعرفة النسبة بينهما تصديقا فقالوا العلم
اما تصور واما تصديق وسمى بعض علمائنا الاول معرفة والثاني
علما تاسيا بقول النحاة في قولهم المعرفة يتعدى الى مفعول واحد
اذ تقول عرفت زيدا والظن يتعدى الى مفعولين اذ تقول ظننت زيدا
عالما ولا تقول ظننت زيدا ولا ظننت عالما والعلم من باب الظن فتقول
علمت زيدا عدلا والعادة وهذه الاصطلاحات مختلفة فاذا فهمت
امرا فلا تشاحة في الالفاظ فنقول الان الادراكات صارت

٢

محصورة في المعرفة والعلم او في التصور والتصديق فكل علم يتطرق
اليه تصديق فمن ضرورته ان يتقدم عليه معرفتان اي تصوران
فان من لا يعرف المفرد كيف يعرف المركب ومن لا يفهم معنى العالم
ومعنى الحادث كيف يفهم ان العالم حادث ومعرفة المفردات قسمان
اولي وهو الذي لا يطلب بالبحث وهو الذي يرتسم معناه في النفس من غير
بحث وطلب كلفظ الموجود والشيء وككثير من المحسوسات
ومطلوب وهو الذي يدل اسمه منه على امر جملي غير مفصل ولا مشخص
فيطلب تفصيله بالحد وكذلك العلم ينقسم الى اولي كالضروريات والى مطلوب
كالنظريات والمطلوب من المعرفة لا تقتنص الا بالحد والمطلوب من العلم
الذي يتطرق اليه التصديق لا يقتنص الا بالبرهان فالبرهان والحد هو
الالة التي بها تقتنص سائر العلوم المطلوبة فلتكن هذه المقدمة المترجمة
ببيان مدارك العلوم مشتملة على دعامتين دعامة في الحدود ودعامة
في البرهان **الدعامة** الاولى في الحد وجب تقديمها لان معرفة
المفردات تتقدم على معرفة المركبات وتشتمل على فنين فن يجري
مجرى القوانين ومن يجري مجرى الامتحانات لتلك القوانين
الفن الاول في القوانين وهي ستة **القانون الاول** ان الحد انما يذكر

جوابا عن سوال في المحاورات ولا يكون الحد جوابا عن كل سوال بل عن بعضه
والسوال طلب وله لا محالة مطلوب وصيغة والصيغ والمطالب كثيرة
ولكن امهات المطالب اربع **المطلب الاول** ما يطلب بصيغة هل ويطلب
بهذه الصيغة امران اما اصل الوجود كقولك هل الله تعالى موجود
ويطلب به حال الوجود ووصفه كقولك هل الله تعالى خالق البشر
وهل الله تعالى متكلم وامر وناه **المطلب الثاني** ما يطلب بصيغة
ما وتطلق لطلب ثلثة امور الاول ان يطلب به شرح اللفظ
كما يقول من لا يدري ما العقار ما العقار فيقال له الخمر **الثاني**
ان يطلب لفظ محرر جامع مانع يتميز به المسوول عنه من غيره كيف
كان تطلب الكلام سوا كان الكلام عبارة عن عوارض ذاته ولوازمه
البعيدة عن حقيقة ذاته او عن حقيقة ذاته كما سياتي الفرق بين
الذاتي والعرضي كقول القائل ما الخمر فيقال المايع الذي يقذف
بالزبد ثم يستحيل الى الحموضة ويحفظ في الدن والمقصود ان لا يتعرض
لحقيقة ذاته بل يجمع من عوارضه ولوازمه ما يساوي جملته الخمر
بحيث لا يخرج منه ما هو خمر ولا يدخل فيه ما ليس بخمر **والثالث**
ان يطلب به ماهية الشيء وحقيقة ذاته كمن يقول ما الخمر فيقال شراب
مسكر معتصر من العنب ويكون ذلك كاشفا عن حقيقته ثم
يتبعه لا محالة التمييز واسم الحد في العادة قد يطلق على هذه الاوجه
الثلثة بالاشتراك فلنخترع لكل واحد اسما ولنسم الاول حدا لفظيا
اذ السائل لا يطلب به الا شرح اللفظ ولنسم الثاني حدا رسميا
اذ هو طلب مرتسم بالعلم غير متشوف الى درك حقيقة الشيء ولنسم
الثالث حدا حقيقيا اذ يطلب الطالب فيه ادراك حقيقة الشيء وهذا
الثالث شرطه ان يشتمل على جميع ذاتيات الشيء فانه لو سئل عن حد

الحيوان فقيل جسم حساس فقد جاء بوصف ذاتي وهو كاف في الجمع والمنع
ولكنه ناقص بل حقه ان يضاف اليه المتحرك بالارادة فان ركن حقيقة
الحيوان يدرك العقل بمجموع الامرين فاما المرتسم الطالب للتمييز
فيكتفي بالحساس وان لم يقل انه جسم ايضا **المطلب الثالث** ما يطلب
بصيغة لم وهو سوال عن العلة وجوابه بالبرهان على ما سياتي حقيقته
المطلب الرابع ما يطلب بصيغة اي وهو الذي يطلب به
تمييز ما عرف جملته عما اختلط به كما اذا قيل ما الشجر فقيل انه
جسم فينبغي ان يقال اي جسم هو فيقال النامي فيقول اي نام فيقول قايم على
الساق وامّا مطلب كيف واين ومتى وساير صيغ السوال فداخل في
مطلوب هل المطلوب به صفة الوجود **القانون الثاني**
ان الحاد ينبغي ان يكون بصيرا بالفرق بين الصفات الذاتية واللازمة

بيان

والعرضية وذلك غامض فلا بد من بيانه فنقول المعنى اذا نسب الى المعنى
الذي يمكن ان يوصف به وجد بالاضافة اليه في الوجود اما ذاتيا ويسمى
صفة النفس واما لازما ويسمى تابعا واما عارضا لا يبعد ان ينفصل
عنه في الوجود ولا بد من اتقان هذه النسبة فانها نافعة في الحد والبرهان
جميعا اما الذاتي فاني اعني به كل داخل في ماهية الشيء وحقيقته
دخولا لا يتصور فهم المعنى دون فهمه وذلك كاللونية للسواد والجسمية
للفرس والشجر فان من فهم الشجر فقد فهم جسما مخصوصا فتكون
الجسمية داخلة في ذات الشجرة دخولا به قوامها في الوجود والعقل
لو قدر عدمها لبطل وجود الشجرة والفرس ولو قدر خروجها عن الذهن

حد

لبطل فهم الشجرة والفرس عن الذهن وما يجري هذا المجرى فلا بد من ادراجه
في حد الشيء فمن حد النبات لزمه ان يقول جسم نام لا محالة واما اللازم
فما لا يفارق الذات البتة ولكن فهم الحقيقة والماهية غير موقوف عليه

كوقوع الظل لشخص الفرس والنبات عند طلوع الشمس فان هذا امر لازم لا يتصور ان يفارق وجوده عند من يعبر عن مجاري العادات باللزوم والعقد ولكنه من توابع الذات ولوازمه ولست ادري انه واعني به ان فهم كنه حقيقته غير موقوف على فهم ذاته اذ الغافل عن وقوع الظل يفهم الفرس والنبات بل يفهم الجسم الذي هو اعم منه وان لم يخطر بباله ذلك وكذلك كون الارض مخلوقة وصف لازم للارض لا يتصور مفارقته لها لكن فهم الارض غير موقوف على فهم كونها مخلوقة فقد يدرك حقيقة الارض والسماء من لم يدرك بعد انهما مخلوقتان فانا نعلم اولا حقيقة الجسم ثم نطلب بالبرهان كونه مخلوقا ولا يمكننا ان نعلم الارض والسماء ما لم نعلم الجسم واما العارض فنعني به ما ليس من ضرورته ان يلازمه بل يتصور مفارقته اما سريعا كحمرة الخجل او بطيئا كصفرة الذهب وزرقة العين وسواد الزنجي وربما لا يزول في الوجود كزرقة العين ولكن يمكن رفعه في الوهم واما كون الارض مخلوقة وكون الجسم الكثيف ذا ظل مانع لنور الشمس فلازم لا يتصور مفارقته الا ومن مثارات الاغاليط الكثيرة التباس اللازم التابع بالذاتي فانهما مشتركان في استحالة المفارقة واستقصاء ذلك وهذه المقدمة التي هي كالعلاوة على هذا العلم غير ممكن وقد استقصيناه في كتاب معيار العلم فاذا فهمت الفرق بين الذاتي واللازم فلا تورد في الحد الحقيقي الا الذاتيات وينبغي ان تورد جميع الذاتيات حتى تتصور به كنه حقيقة الشيء وماهيته واعني بالماهية ما يصلح ان يقال في جواب ما هو فان القائل ما هو يطلب حقيقة الشيء فلا يدخل في جوابه الا الذاتي والذاتي ينقسم الى عام ويسمى جنسا والى خاص ويسمى نوعا فان كان الذاتي العام لا اعم منه سمي جنس الاجناس وان كان الذاتي الخاص لا اخص منه سمي

نوع الانواع وهو اصطلاح المنطقيين ولنصطلح عليه لانه لا ضرر فيه وهو كالمستعمل في مناظراتنا **ومثاله** انا اذا قلنا الجوهر ينقسم الى جسم وغير جسم والجسم الى نام وغير نام والنامي ينقسم الى حيوان وغير حيوان والحيوان ينقسم الى عاقل وهو الانسان وغير عاقل فالجوهر جنس الاجناس اذ لا اعم منه والانسان نوع الانواع اذ لا اخص منه والنامي نوع بالاضافة الى الجسم لانه اخص منه وجنس بالاضافة الى الحيوان لانه اعم منه وكذلك الحيوان بين النامي الاعم والانسان الاخص **فان قيل** كيف لا يكون شيء اعم من الجوهر وكونه موجودا اعم منه وكيف لا يكون شيء اخص من الانسان وقولنا شيخ وصبي وطويل وقصير وكاتب وخياط اخص منه **قلنا** لم نعن في هذا الاصطلاح بالجنس الاعم فقط بل عنينا الاعم الذي هو ذاتي الشيء اذ هو داخل في جواب ما هو بحيث لو بطل عن الذهن التصديق به بطل المحدود وحقيقته عن الذهن وخرج عن كونه مفهوما للعقل وعلى هذا الاصطلاح الوجود لا يدخل في الماهية اذ بطلانه لا يوجب زوال الماهية عن الذهن **بيانه** اذا قال القائل ما حد المثلث قلنا شكل يحيط به ثلاثة اضلاع او قال ما حد المسبع وان لم نعلم ان المسبع موجود في العالم ام لا فبطلان العلم بوجوده لا يبطل عن ذهننا فهم حقيقة المسبع ولو بطل عن ذهننا الشكل لبطل المسبع ولم يبق مفهوما عندنا واما ما هو اخص من الانسان من كونه طويلا او قصيرا او شيخا او صبيا او كاتبا او ابيض او محترفا فشيء منه لا يدخل في الماهية بل هي عوارض فاذا قيل لنا ما هذا قلنا انسان وكان صغيرا او كبيرا او قصيرا او طويلا فنشتغل بذكر امر اخر اي ما هو لسنا نقول من هو كان الجواب ذلك بعينه ولم نشر الى ما يفصل من الاحوال عند الوقاع وسلما

هو قولنا نطفة فاذا صار جنينا ثم مولودا فقيل ما هو تغير الجواب والجنس ان قلنا نطفة بل يقال انسان وكذلك الماء اذا سخن فقيل ما هو قلنا ماء كما في حالة البرودة ولو استحال بالنار بخارا ثم هواء تغير الجواب فاذا انقسمت الصفات الى ما يتبدل الجواب عن الماهية بتبدلها والى ما لا يتبدل فلتذكر في الحد الحقيقي ما يدخل في الماهية فاما الحد اللفظي والرسمي فمؤونتهما خفيفة اذ طالبهما قانع بتبديل لفظ العقار بالخمر وتبديل لفظ العلم بالمعرفة او بما هو وصف عرضي جامع مانع وانما العويص المعوز هو الحد الحقيقي وهو الكاشف عن ماهية الشيء لا غيره

القانون الثالث

من القوانين ان ما وقع السؤال عن ماهيته واردت ان تحده حدا حقيقيا فعليك وظائف لا يكون الحد حقيقيا الا بها فان تركتها سميناه رسميا او لفظيا وخرج عن كونه معربا عن حقيقة الشيء ومصورا لكنه معناه في النفس الاولى ان تجمع اجزاء الحد من الجنس والفصول فاذا قال لك مشيرا الى ما ينبت من الارض ما هو فلابد ان تقول جسم لكن لو اقتصرت عليه لبطل عليك بالحجر فتحتاج الى الزيادة فتقول نام فتحترز به عما لا ينمو فهذا الاحتراز يسمى فصلا اي فصلت به المحدود عن غيره الثانية ان تذكر جميع ذاتياته وان كانت الفا ولا تبالي بالتطويل لكن ينبغي ان تقدم الاعم على الاخص فلا تقول نام جسم بل بالعكس وهذا لو تركته لتشوش النظم ولم يخرج الحد عن كونها مذكورة مع اضطراب اللفظ فالانكار عليك في هذا اقل مما في الاول وهو ان تقتصر على الجسم والثالثة انك اذا وجدت معه الجنس القريب فاياك ان تذكر البعيد معه فتكون مكررا كما تقول مائع شراب او تقتصر على البعيد فتكون مبعدا كما تقول في حد الخمر جسم مسكر ماخوذ من العنب واذا ذكرت

هذا فقد ذكرت ما هو ذاتي ومطرد ومنعكس لكنه مختل قاصر عن تصوير كنه حقيقة الخمر بل لو قلت مائع مسكر كان اقرب من الجسم وهو ايضا ضعيف بل ينبغي ان تقول شراب مسكر فانه الاقرب الاخص ولا تجد بعده جنسا اخص منه فاذا ذكرت الجنس فاطلب بعده الفصل اذ الشراب يساوي سائر الاشربة فاجتهد ان تفصل بالذاتيات الا اذا عسر ذلك عليك وهو كذلك في اكثر الحدود فاعدل بعد ذكر الجنس الى اللوازم واجتهد ان يكون ما ذكرته من اللوازم الظاهرة المعروفة فان الخفي لا يعرف كما اذا قيل ما الاسد فقلت سبع ابخر لتميز بالبخر عن الكلب فان البخر من خواص الاسد لكنه خفي ولو قلت سبع شجاع عريض الاعالي لكانت هذه اللوازم والاعراض اقرب الى المقصود لانها اجلى واكثر ما ترى في الكتب من الحدود رسمية اذ الحقيقة عسرة جدا فان ذكر جميع الذاتيات للمحدود حتى لا يشذ واحد عسر والتمييز بين الذاتي واللازم عسر ورعاية الترتيب حتى لا يبتدئ بالاخص قبل الاعم عسر وطلب الجنس الاقرب عسر فانك ربما تقول في الاسد انه حيوان شجاع ولا يحضرك لفظ السبع وقد يجمع انواع العسر واجتنب الرسميات ما وضع فيه الجنس الاقرب واما الخواص المشهورة المعروفة الرابعة ان تحترز عن الالفاظ الغريبة الوحشية والمجازية البعيدة والمشتركة المترددة واجتهد في الايجاز ما قدرت وفي طلب اللفظ النص ما امكنك فان اعوزك النص وافتقرت الى الاستعارة فاطلب من الاستعارات ما هو اشد مناسبة للغرض واذكر مرادك للسائل فما كل امر معقول له عبارة صريحة موضوعة ولو طول مطول واستعار مستعير واتى بلفظ مشترك وعرف مراده بالتصريح او عرف بالقرينة فلا ينبغي ان تستعظم صنيعه وبالغ في

ومهما ان كان قد كشف عن الحقيقة بذكر جميع الذاتيات فانه المقصود وهذه
المزايا تحسينات وتزيينات كالابازير من المقصود وأما المتحذلقون
يستعظمون مثل ذلك ويستنكرونه غاية الاستنكار لميل طباعهم
القاصرة عن المقصود الاصلي الى الوسايل والرسوم والتوابع حتى انهم
انكروا قول القايل في حد العلم انه الثقة بالمعلوم وادركوا العلوم
من حيث ان الثقة مترددة بين الامانة والعلم وهذا هوس فان الثقة
اذا قرنت بالمعلوم تعين فيها جهة الفهم ومن قال في حد اللون انه ما يدرك
بحاسة العين على وجه كذا وكذا فلا ينبغي ان يكون من حيث
ان لفظ العين مشترك بين الميزان والشمس والعضو الناظر لان
قرينة الحاسة اذهبت عنه الاحتمال وحصل المفهوم الذي هو
مطلوب السؤال والالفاظ غير مرادة لعينها في الحد الحقيقي الا عند
المترسم الذي يجول حول العبارات فيكون اعتراضه عليها وشغفه بها

القانون الرابع في طرق اقتناص الحد

اعلم ان الحد لا يحصل بالبرهان لانا اذا قلنا
الخمر شراب مسكر معتصر من العنب فقيل لنا لم كان كذلك لم يمكن ان
يقام عليه برهان فان لم يكن معنا خصم وكنا نطلبه فكيف نطلبه
بالبرهان وقولنا الخمر شراب مسكر دعوى في قضية محكومها
الخمر وحكمها انه شراب مسكر وهذه القضية ان كانت معلومة
بلا واسطة فلا حاجة الى البرهان وان لم تعلم وافتقرنا الى وسط
وهو معنى البرهان اعني طلب الوسط كان صحة ذلك الوسط
للمحكوم عليه وصحة الحكم للوسط كل واحد قضية واحدة
بماذا تعرف صحتهما فان احتيج الى وسط تداعى الى غير نهاية وان وقف

في موضع بغير وسط فبماذا يعرف في ذلك الموضع صحته فليعد
الناظر ذلك طريقا في ابطال الامر **مسالة** لو قلنا حد العلم
انه المعرفة فقيل لا فقلنا كل علم هو اعتقاد مثلا وكل
اعتقاد معرفة فكل علم فهو معرفة لان هذا طريق البرهان
على ما سياتي بيانه فيقال لم قلتم كل علم فهو اعتقاد ولم قلتم
كل اعتقاد فهو معرفة فيصير السؤال سؤالين وهكذا يتداعى
الطريق ان النزاع ان كان مع خصم ان يقول عرفت صحته
باطراده وانعكاسه فهو الذي يسلمه الخصم بالضرورة واما
كونه معربا عن تمام الحقيقة فربما ينازع فيه ولا يقر به فان منع
اطراده وانعكاسه على اصل نفسه طالبناه بان يذكر حد نفسه
وقابلنا احد الحدين بالاخر وعرفنا ما فيه من التفاوت من
زيادة او نقصان وعرفنا الوصف الذي فيه يتفاوتان وجردنا
النظر الى ذلك الوصف فابطلناه بطريقه او اثبتناه بطريقه
مسالة اذا قلنا المغصوب مضمون وولد المغصوبة مغصوب
فكان مضمونا فقال لا اسلم ان ولد المغصوبة مغصوب فلنحد
الغصب اثبات اليد العادية على مال الغير وقد وجد فربما منع
كون اليد عادية وكون اليد اثباتا بل يقول هو ثبوت ولكن ليس ذلك
من غرضنا بل ربما قال اسلم ان هذا موجود في ولد المغصوب ولكن لا اسلم
ان هذا حد الغصب فهذا لا يمكن اقامة برهان عليه لكنا نقول هو
مطرد منعكس فما الحد عندك فلا بد من ذكره حتى ننظر الى موضع
التفاوت فيقول بل حد الغصب اثبات اليد المبطلة المزيلة لليد
المحقة فنقول قد زدت وصفا وهو الازالة فلننظر هل يمكننا ان نقدر
على اعتراف الخصم بثبوت الغصب مع عدم هذا الوصف فان قدرنا

عليه بان ان الزيادة محذوفة وذلك بان يقول الغاصب من الغاصب
يضمن للمالك ولا يثبت ليد المبطلة ولم يزل المحقة فانها كانت زايلة
فهذا طريق قطع النزاع مع المناظر فاما الناظر مع
نفسه اذا تحررت له حقيقة الشيء وتحصل له اللفظ الدال على ما
تحرر في ذهنه علم انه واجد للحد ولا يعاند نفسه

القانون الخامس في حصر مداخل الخلل في الحدود وهي ثلثة

جهه

فانه تارة يدخل من جهة الجنس وتارة من جهة الفصل وتارة من جهة
امر مشترك بينهما اما الخلل من جهة الجنس فان يوخذ الفصل بدله
كما يقال في حد العشق بانه افراط المحبة وينبغي ان يقال انه المحبة
المفرطة فانما الافراط يفصلها عن ساير انواع المحبة ومن ذلك
ان يوخذ المحل بدل الجنس كقولك للكرسي انه الخشب الذي
يجلس عليه والسيف حديد يقطع به بل ينبغي ان يقال السيف
انه آلة صناعية من حديد مستطيلة عرضها كذا ويقطع بها
كذا فالحديد محل لا جنس والعدمنه ان يوخذ بدل الجنس ما كان ولكن
ليس بموجود كقولك للرماد انه خشب محترق وللولد انه نطفة
مستحيلة فان الحديد موجود في السيف في الحال والنطفة والخشب
غير موجودين في الولد والرماد ومن ذلك ان يوخذ الجزء بدل الجنس
كما يقال حد العشرة انها خمسة وخمسة ومن ذلك ان توضع القدرة
موضع المقدور كما يقال حد العفيف هو الذي يقوى على اجتناب اللذات

الشهوانية وهو فاسد بل هو الذي يترك والا فالفاسق يقوى على الترك
ولا يترك ومن ذلك ان يضع اللوازم التي ليست ذاتية بدل الجنس
كالواحد والموجود اذا اخذ في حد الشمس او الارض مثلا
ومن ذلك ان يضع النوع مكان الجنس كقولك الشر هو ظلم
الناس والظلم نوع من الشر **واما** من جهة الفصل فان
ياخذ اللوازم والعرضيات في الاحتراز بدل الذاتيات والاتيان
جميع الفصول واما الامور المشتركة بينهما فمن ذلك ان يحد الشيء
بما هو اخفى منه كقول القايل حقيقة الحادث ما تعلقت به القدرة
ومن ذلك حد الشيء بما هو مساو له في الخفاء كقولك العلم ما
يعلم به او ما يكون الذات به عالمة ومن ذلك ان تعرف الضد
بالضد فيقال حد العلم ما ليس بظن ولا جهل وهكذا حتى
تحصر الاضداد وحد الزوج ما ليس بفرد ثم يمكن ان يقول
وحد الفرد ما ليس بزوج فتدور الامور ولا يحصل به بيان
ومن ذلك ان يوخذ المضاف في حد المضاف اليه وهما متكافئان
في الاضافة كقول القايل حد الاب من له ابن ثم لا يعجز ان يقول
حد الابن من له اب بل ينبغي ان يقول الاب حيوان تولد من نطفته
حيوان هو من نوعه فهو اب من حيث انه كذلك ولا يحيل على الابن
فانهما في الجهل والمعرفة متلازمان ومن ذلك ان يوخذ المعلول
في حد العلة مع انه لا يحد المعلول الا بان يوخذ العلة في حده كمن
يقول في حد الشمس انه كوكب يطلع نهارا فيقال وما حد النهار
فيلزمه ان يقول النهار من طلوع الشمس الى غروبها ان اراد
الحد الصحيح ولذلك نظاير يكثر احصاؤها

ز

القانون السادس في ان المعنى الذي

لا تركيب فيه البتة

لا يمكن حده بطريق شرح
اللفظ او بطريق الرسم وأما الحد الحقيقي فلا والمعنى المفرد
مثل الموجود فإذا قال لك ما حده فعليك ان تقول هو الشيء او
الثابت فيكون قد أبدلت اسما باسم مرادف له ربما يتساويان في الفهم
وربما يكون احدهما اخفى في وضع اللسان كمن يقول ما العقار
فيقال الخمر وما الغضنفر فيقال الاسد وهذا ايضا انما
يحسن بشرط ان يكون المذكور في الجواب اشهر من المذكور في السؤال
ثم لا يكون الا شرحا للفظ والا فمن يطلب تحصيل ذات الاسد فلا يحصل
ذلك في عقله اذا قيل له انه سبع من صفته كيت وكيت فاما تكرار
اللفظ فلا يغنيه ولو قلت حد الموجود انه المعلوم او المذكور وقيدته
تقييدا احترزت به عن المعدوم كنت ذكرت شيئا من توابعه
ولوازمه فكان حدك رسميا غير معرب عن الذات ولم يكن حدا
حقيقيا فاذا الموجود لا حد له فانه مبدأ كل شرح فكيف يشرح
في نفسه وانما قلنا المعنى المفرد ليس له حد حقيقي لان معنى قول
القائل ما حد الشيء قريب من معنى قوله ما حد الدار وللدار جهات
متعددة اليها ينتهي الحد فيكون تحديد الدار بذكر جهاتها المختلفة
المتعددة التي الدار محصورة محفوظة بها فاذا قيل ما حد السواد
فكانه يطلب المعاني والحقائق التي بائتلافها قوام حقيقة السواد
فان السواد سواد ولون وموجود وعرض ومرئي وواحد وكثير
ومعلوم ومذكور ومشرق وبراق وكدر وغير ذلك
من الاوصاف وهذه الاوصاف بعضها عارضة تزول وبعضها
لازمة لا تزول ولكن ليست ذاتية ككونه معلوما وواحدا
وكثيرا وبعضها ذاتي لا يتصور فهم السواد دون فهمه ككونه

لونا فطالب الحد كانه يقول الى كم معنى ينتهي حدود السواد لتجمع له
تلك المعاني المتعددة وتلخص بان تبدأ بالاعم وتختم بالاخص ولا
تتعرض للعوارض وربما تطلب ان لا تتعرض للوازم بل للذاتيات
خاصة فاذا لم يكن المعنى مؤلفا من ذاتيات متعددة كالوجود
فكيف يتصور تحديده فكان السؤال عنه كقول القائل ما حد الكرة
والقائل للعالم كله كرة فكيف يذكر حده على مثال حدود الدار
اذ ليس له حدود فان حده عبارة عن منقطعه ومقطعه سطحه
الظاهر وهو سطح واحد متشابه وليس سطوحا مختلفة ولا
منتهيا الى مختلفة حتى يقال احد حدوده ينتهي الى كذا والآخر
الى كذا فهذا المثال المحسوس وان كان بعيدا عن المقصود ربما يفهم
مقصود هذا الكلام ولا تفهم من قولي السواد مركب من معنى اللونية
والسوادية تنوع ان في السواد ذوات متعددة متباينة متفاصلة ولا
يقال ان السواد لون وسواد اذ ليس السواد لونا وسوادا بل اللون ذلك
اللون بعينه هو سواد ومعناه مركب ويتجرد العقل حتى
يعقل اللونية مطلقا ولا يخطر له السواد مثلا ثم يعقل السواد فيكون
العقل قد عقل امرا زائدا لا يمكنه تجريدها صفة في الذهن ولا
يمكن ان يعمل بها صفة في الوجود ولا تظنن ان من ترك الحد من على
حد الشيء البتة والمتكلمون يسمون اللونية حالا لان من ترك الحال اذا
ذكر الجنس واقتصر بطل عليه الحد وان زاد عليه شيئا للاحتراز
فما الزيادة عين الاول او غيره فان كان عينه فهو تكرار فاحش
وان كان غيره فقد اعترفت بامرين فان قال في حد الجوهر انه
موجود بطل بالعرض فان زاد انه متحيز فيقال لك انه
متحيز مفهومه غير مفهوم الوجود او غيره فان كان عينه فكانك

قلت موجود موجود والمترادفة كالمكررة فهو اذا باطل بالعرض وان
كان غيره فما اندفع النقض بقولك متحيز ولم يندفع بقولك موجود
فهو غيره بالمعنى لا باللفظ فوجب الاعتراف بالتعدد في العقل المقصود
بيان ان المفرد لا يمكن ان يكون له حد حقيقي الا لفظي كقولك في
حد الموجود انه الشيء او رسمي كقولك في حد الموجود انه المنقسم الى
الخالق والمخلوق او القادر والمقدور او الواحد والكثير او القديم
والحادث او الباقي والفاني وما يشبه من لوازم الوجود وتوابعه
وكل ذلك ليس ينبئ عن ذات الموجود بل عن تابع لازم لا يفارق البتة
واعلم ان المركب اذا حددته بذكر آحاد الذاتيات توجه
السؤال على حد الآحاد فاذا قيل لك ما حد الشجر فتقول نبات قائم على
ساق فاذا قيل لك ما حد النبات فتقول جسم نام فاذا قيل لك ما
حد الجسم فتقول جوهر مؤلف او الجوهر ذو العرض الطويل العميق
فيقال وما حد الجوهر وكذا فان كل مؤتلف فيه مفردات وكل مفرد
فله حقيقة وحقيقته ايضا تأتلف من مفردات ولا تظنن ان هذا
يتمادى الى غير نهاية بل ينتهي الى مفردات يعرفها العقل والحس معرفة
اولية لا يحتاج الى طلب بصيغة الحد كما ان العلوم التصديقية تطلب
بالبرهان عليها وكل برهان ينتظم من مقدمتين ولا بد لكل مقدمة
ايضا من برهان يأتلف من مقدمتين وهكذا يتمادى الى ان ينتهي الى
اوليات فكما ان في العلوم اوليات فكذلك في المعارف فطالب حدود
الاوليات انما يطلب شرح اللفظ لا الحقيقة فان الحقيقة تكون ثابتة
في عقله بالفطرة الاولى كثبوت حقيقة الوجود في العقل فان طلب
الحقيقة فهو معاند كمن يطلب البرهان على ان الاثنين اكثر من الواحد
فهذا بيان ما اردنا ذكره من القوانين ولنذكر بعده الامتحانات للقوانين

الفن الثاني من دعامة الحد في الامتحانات

حدود مفصلة فقد ذكرنا امثلتها في كتاب معيار العلم وكتاب
محك النظر ولكن الآن مقتصرون على حد الحد وحد العلم وحد
الواجب لان هذا النمط من الكلام يدخل في علم الاصول ولا يليق الا

الامتحان الأول في حد الحد

اختلف الناس في حد الحد فمن
قائل يقول حد الشيء هو حقيقته ونفسه وذاته ومن قائل يقول حد
الشيء هو اللفظ المفسر لمعناه على وجه يمنع ويجمع ومن قائل ثالث يقول
هذه مسألة خلافية فينصر احد الحدين على الآخر فانظر كيف تخبط
عقل هذا الثالث فلم يعلم ان الاختلاف انما يتصور بعد التوارد على شيء
واحد وهذان قد تباعدا وتنافرا وما تواردا فانما منشأ هذا الغلط
الذهول عن معرفة الاسم المشترك على ما سنذكره فان من يحد العين
بانه العضو المدرك للالوان بالرؤية يخالف من يحده بانه الجوهر
المعدني الذي هو اشرف النقود بل يحد هذا امرا مباينا لحقيقة
الامر الآخر وانما اشتركا في اسم العين فافهم هذا فانه الحد
فاعلم ان كل من طلب المعاني من الالفاظ ضاع وهلك وكان كمن
استدبر المغرب وهو يطلبه ومن قرر المعاني اولا في عقله
ثم اتبع المعاني الالفاظ فقد اهتدى فلنقرر المعاني فنقول الشيء
له اربع مراتب في الوجود الاولى حقيقته في نفسه الثانية ثبوت
مثال حقيقته في الذهن وهو الذي يعبر عنه بالعلم الثالثة تأليف صوت
بحروف تدل عليه وهو العبارة الدالة على المثال الذي في النفس
الرابعة تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر دالة على اللفظ وهو
الكتابة والكتابة تبع للفظ اذ تدل عليه واللفظ تبع للعلم اذ يدل
عليه والعلم تبع للمعلوم اذ يطابقه ويوافقه وهذه الاربعة

وهما اللفظ والكتابة يختلفان بالاعصار والامم صح
مساوية

مطابقة متوازية الا ان الاولين وجودان حقيقيان لا يختلفان بالاعصار
والامم لانهما موضوعان بالاختيار لكن الاوضاع وان اختلفت صورها
فهي متفقة في انها قصد بها مطابقة الحقيقة ومعلوم ان الحد ماخوذ من
المنع وانما استعير لهذه المعاني لمشاركتها في معنى المنع فانظر ان تجد
المنع في هذه الاربعة فاذا ابتدأت بالحقيقة لم تشك في انها حاصرة
للشيء مخصوصة به اذ حقيقة كل شيء خاصيته التي له وليست لغيره فاذا
الحقيقة جامعة مانعة وان نظرت الى مثال الحقيقة في الاذهان وهو
العلم وجدته ايضا كذلك لانه مطابق للحقيقة المانعة والمطابقة
توجب المشاركة في المنع وان نظرت الى العبارة عن العلم وجدتها ايضا
حاصرة فانها مطابقة للعلم المطابق للحقيقة والمطابق للمطابق
مطابق وان نظرت الى الكتابة وجدتها مطابقة للفظ المطابق للعلم
المطابق للحقيقة فهي ايضا مطابقة فقد وجدت المنع في الكل الا ان العادة
لم تجر باطلاق اسم الحد على الكتابة التي هي الرابعة ولا على العلم
الذي هو الثاني بل هو مشترك بين الحقيقة وبين اللفظ وكل لفظ
مشترك بين حقيقتين فلا بد ان يكون له حدان مختلفان كلفظ
العين فاذا عني بالاطلاق على نفس الشيء يكون حد الحد انه حقيقة
الشيء وذاته وعند الاطلاق الثاني يكون حد الحد انه اللفظ الجامع
المانع الا ان الذين اطلقوه على اللفظ ايضا اصطلاحهم مختلف كما
ذكرناه في الحد اللفظي والرسمي والحقيقي فحد الحد عند من يقنع
بكونه اللفظ كقولهم الشيء هو الموجود والعلم هو المعرفة
والحركة هي النقلة هو تبديل اللفظ بما هو اوضح عند السائل على شرط
ان يجمع ويمنع واما حد الحد عند من يقنع بالرسميات فانه اللفظ
الشارح للشيء بتعديد صفاته الذاتية واللازمة على وجه يميزه عن غيره
في الوضوح

بالضرورة ولا يحتاج الى الذاتيات صح

تمييزا يطرد وينعكس واما حده عند من لا يطلق اسم الحد الا على الحقيقي
انه القول الدال على تمام ماهية الشيء ولا يحتاج في هذا الى ذكر الطرد
والعكس لان ذلك تبع للحقيقة الماهية بالضرورة ولا يحتاج الى تعرض
اللازم والعرضي فانه لا يدل على الماهية الا الذاتيات وقد عرفت ان اسم
الحد مشترك في الاصطلاحات بين الحقيقة وشرح اللفظ والجمع
بالعوارض والدلالة على الماهية وهذه اربعة مختلفة كما دل لفظ
العين على امور مختلفة فتعلم صناعة الحد فاذا ذكر لك اسم وطلب
منك حده فانظر فان كان مشتركا فاطلب عدة المعاني التي فيها
الاشتراك فان كانت ثلثة فحدود ثلثة فان الحقائق اذا اختلفت فلا بد من
اختلاف الحدود فاذا قيل لك ما الانسان فلا تطمع في حد واحد فان
الانسان مشترك بين امور اذ يطلق على انسان العين وله حد وعلى الانسان
المعروف وله حد اخر وعلى الانسان المصنوع على الحائط المنقوش
وله حد اخر وعلى الانسان الميت وله حد اخر فان اليد المقطوعة
والذكر المقطوع يسمى ذكرا ويدا لا بالمعنى الذي كانت تسمى به حين
كانت غير مقطوعة فانها كانت تسمى به من حيث انها الة البطش وللعضو
المقطوع يسمى به من حيث ان شكلها شكل الة البطش والة الوقاع
حتى لو بطل بالتقطيعات الكثيرة شكلها سلب هذا الاسم عنها ولو
صنع شكلها من خشب او حجر اعطي الاسم فكذلك اذا قيل ما حد
العقل فلا تطمع في ان تحده بحد واحد فانه هوس لان اسم العقل مشترك
يطلق على عدة معان اذ يطلق على العلوم الضرورية ويطلق على الغريزة
التي يتهيأ بها الانسان لدرك العلوم النظرية ويطلق على العلوم المستفادة
من التجربة حتى ان من لم تحنكه التجارب بهذا الاعتبار لا يسمى
عاقلا ويطلق على من له وقار وهيبة وسكينة في جلوسه وكلامه

على علم النظر واحد صح

معان فاطلب الحد لكل منها صح

في جلوسه وكلامه وهو عبارة عن الهدو فيقال فلان عاقل اي فيه هدو
وقد يطلق على من جمع العمل الى العلم حتى ان المفسد وان كان في غاية
من الكياسة يمنع عن تسميته عاقلا فلا يقال للحجاج عاقل بل داهية
ولا يقال للكافر عاقل وان كان محيطا بجملة من العلوم الطبية
والهندسية بل اما فاضل واما داه واما كيس وهكذا اختلاف
فاذا اختلفت الاصطلاحات وجب بالضرورة ان تختلف الحدود
فيقال في حد العقل باعتبار احد مسمياته انه بعض العلوم
الضرورية بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات كما قاله القاضي
ابو بكر الباقلاني رحمه الله وبالاعتبار الثاني انه غريزة يتهيأ بها
النظر في المعقولات وهكذا بقية الاعتبارات فان قلت
فنرى الناس يختلفون في الحدود وهذا الكلام يكاد يحيل الاختلاف في
الحد اذ كان المشار عرفه ليسوا غفلة فاعلم ان الخلاف في الحد يتصور في موضعين
احدهما ان يكون اللفظ في كتاب الله تعالى او سنة رسوله صلى الله عليه
وسلم او قول امام من الائمة فيقصد الاطلاع على مراده ويكون اللفظ
مشتركا فيقع النزاع في مراده به فيكون قد وجد النزاع على امر واحد
العالم البيان بعد التوارد فالخلاف ثابت بعد التوارد والاختلاف بين من
يقول السماء قديمة ومن يقول الانسان مجبور على الحركة اذ لا توارد
فلو كان لفظ الحد في كتاب الله تعالى او في كلام امام لجاز ان يقع النزاع
في مراده ويكون ايضاح ذلك من صناعة التفسير لا من صناعة النظر
العقلي والثاني ان يقع الخلاف في مسألة اخرى على وجه يتضمن ويكون
المطلوب حده امرا ثابتا لا يختلف حده على المذهبين كما يقول
المعتزلي حد العلم اعتقاد الشيء على ما هو به ونحن نخالف في ذكر الشيء فان
المعدوم عندنا ليس بشيء وهو معلوم والخلاف في مسألة اخرى يتعدى

الى هذا الحد وكذلك تقول لقائل حد العقل بعض العلوم الضرورية
على وجه كذا وكذا ويخالف من يقول في حده انه غريزة يتميز بها الانسان
عن البهائم وسائر الحيوانات من حيث ان القائل الاول ينكر وجود الغريزة
عن العضو ويميز الانسان بغريزة عن البهائم يحاسبها النظر في العقليات
لكن الله تعالى اجرى العادة بخلق العلم في القلب دون الكبد وفي
الانسان دون البهائم وبخلق البصر في العين دون العقب لا لتميز بغريزة
استعدت بسببها القبول فيكون منشأ الاختلاف في الحد الاختلاف في
اثبات هذه الغريزة او نفيها فهذه امور ان اوردناها في معرض الامتحان
فيما ادرجنا فيها ما يجري على التحقيق مجرى القوانين

امتحان

فان اختلف الناس في حد العلم فقيل انه المعرفة وهو حد لفظي وهو
اضعف انواع الحدود فانه تكرير لفظ بذكر ما يرادفه كما يقال حد
الاسد الليث وحد العقار الخمر وحد الموجود الشيء وحد الحركة
النقلة ولا يخرج عن كونه لفظيا ان يقال المعرفة المتعلقة بالمعلوم على ما هو به
لانه في حكم تطويل وتكرير اذ المعرفة لا تطلق الا على ما هو كذلك فهو
كقول القائل حد الموجود الشيء الذي له وجود وثبوت فان هذا تطويل لا
يخرجه عن كونه لفظيا ولست امنع من تسمية هذا حدا فان لفظ الحد مباح
في اللغة لمن استعاره لما يريده مما فيه نوع من المنع هذا اذا كان الحد عنده
عبارة عن لفظ مانع وان كان عنده عبارة عن قول شارح لماهية الشيء مصور
كنه حقيقته في ذهن السائل فقد ظلم باطلاق هذا الاسم على قوله العلم هو
المعرفة وقد قيل ايضا انه الذي يعلم به وانه الذي يكون الذات به عالما
وهذا اقرب من الاول فانه مساو له في الخلو عن الشرح والدلالة على الماهية
ولكن تشوش في الاول شرح اللفظ بان يكون احد اللفظين عند السائل
اشهر من الاخر فيشرح الاخفى بالاشهر واما العالم والعلم فهما متساويان

ابتداء صح

من نفس العلم، ومن أشكل عليه المصدر كيف يتضح له بالمشتق والمشتق منه
فالمشتق أخفى من المشتق منه، وهو كقول القائل في حد الفضة إنها التي
يصاغ منها الأواني المفضضة، وحد الفعل أنه الوصف الذي يسمى به الموصوف فاعلا
الفعل وإحكامه، وهذا ذكر لازم من لوازم العلم فيكون رسمًا
وهو أبعد مما قبله من حيث إنه أخص من العلم فإنه لا يتناول إلا بعض العلوم
ويخرج منه العلم بالله وصفاته إذ ليس يأتي به إتقان فعل وإحكامه
ولكنه أقرب من مقابله بوجه فإنه ذكر لازم قريب من الذات تقريبًا
وبيانا بخلاف قوله ما تعلم وما يكون الذات به عالما. فإن قلت فما
حد العلم عندك فاعلم أنه اسم مشترك قد يطلق على الإبصار والإحساس
وله حد بحسبه، ويطلق على التخييل وله حد بحسبه، ويطلق على الظن
وله حد آخر، ويطلق على علم الله تعالى على وجه آخر أعلى وأشرف
ولست أعني به شرفًا بمجرد العموم فقط بل بالذات والحقيقة لأنه
معنى واحد محيط بجميع التفاصيل ولا تفاصيل ولا تعدد في ذاته
وقد يطلق على إدراك العقل وهو المقصود بالبيان، وربما يعسر تحديده
على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتي فإنا بينا
أن ذلك عسير في أكثر الأشياء بل أكثر المدركات الحسية يعسر تحديدها
فلو أردنا أن نحد رائحة المسك أو طعم العسل لم نقدر عليه وإذا
عجزنا عن حد المدركات فنحن عن تحديد الإدراكات أعجز ولكنا نقدر
على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال. أما التقسيم فهو أن نميزه
عما يلتبس به ولا يخفى وجه تميزه عن الإرادة والقدرة وسائر صفات
النفس، وإنما يلتبس بالاعتقادات ولا يخفى أيضا تميزه عن الشك والظن
لانتفاء الجزم عنهما، والعلم عبارة عن أمر جازم لا تردد فيه ولا
تجويز، ولا يخفى تميزه عن الجهل فإنه متعلق بالمجهول على خلاف ما هو به

والعلم مطابق للمعلوم، وربما يبقى ملتبسا باعتقاد المقلد الشيء على ما هو به عن
تلقف لا عن بصيرة، وعن جزم لا عن تردد، ولأجله خفي على المعتزلة حتى
قالوا في حد العلم إنه اعتقاد الشيء على ما هو به، وهو باطل من وجهين
أحدهما تخصيص الشيء مع أن العلم يتعلق بالمعدوم وليس شيئا عندنا، والثاني
أن الاعتقاد هو حاصل للمقلد وليس بعالم قطعا فإنه كما يتصور أن يعتقد
الشيء جزما على خلاف ما هو به لا عن بصيرة كاعتقاد اليهودي والمشرك
فإنه مصمم جازم لا تردد فيه، فيتصور أن يعتقد الشيء بمجرد التقليد
والتلقف على ما هو به مع الجزم الذي لا يخطر بباله جواز غيره، فوجه
تميز العلم عن الاعتقاد أن الاعتقاد معناه السبق إلى أحد معتقدي الشاك
مع الوقوف عليه من غير إخطار نقيضه بالبال ومن غير تمكين نقيضه
من الحلول في النفس، فإن الشاك يقول العالم حادث أو ليس بحادث، والمعتقد
يقول حادث ويستمر عليه ولا يتسع صدره لتجويز القدم، والجاهل يقول
قديم ويستمر عليه ولا يتسع صدره لتجويز الحدوث، والاعتقاد
إن وافق المعتقد فهو جنس الجهل في نفسه وإن خالفه بالإضافة فإن
معتقد كون زيد في الدار لو قدر استمراره عليه حتى خرج زيد من الدار
بقي اعتقاده كما كان لم يتغير في نفسه وإنما تغيرت إضافته فإنه
طابق المعتقد في حالة وخالفه في حالة، وأما العلم فيستحيل تقدير تغيره
مع بقاء المعلوم فإنه كشف وانشراح، والاعتقاد عقدة على القلب، والعلم
عبارة عن انحلال العقدة فهما مختلفان، ولذلك لو أصغى المعتقد إلى المشكك
لوجد لنفسه مجالا في نفسه، والعالم لا يجد ذلك أصلا وإن أصغى إلى
الشبه المشككة ولكن إذا سمع شبهة فإما أن يعرف حلها وإن
لم تساعده العبارة في الحال، وإما أن تساعده العبارة أيضا على حلها، وعلى
كل حال فلا يشكك في بطلان الشبهة بخلاف المقلد، وبعد هذا

المقسم والمثال يكون العلم مرتسما في النفس معناه وحقيقته من غير
تكلف تحديد له. وأما المثال فهو أن إدراك البصيرة الباطنة تفهمه
بالمقايسة بالبصر الظاهر، ولا معنى للبصر الظاهر إلا انطباع صورة
المبصر في القوة الباصرة من إنسان العين كما يتوهم انطباع الصور في المرآة
مثلا، فكما أن البصر يأخذ صورة المبصرات أي ينطبع فيه مثالها المطابق
لها لا عينها فإن عين النار لا تنطبع في العين بل مثال يطابق صورتها، وكذلك
يرى مثال النار في المرآة لا عين النار، فكذلك العقل على مثال مرآة تنطبع
فيها صور المعقولات على ما هي عليها، وأعني بصور المعقولات حقائقها
وماهياتها، والعلم عبارة عن أخذ العقل صور المعقولات في نفسه
وانطباعه بها كما يظن من حيث التوهم انطباع الصور في المرآة، ففي المرآة ثلثة
أمور: الحديد وصقالته والصورة المنطبعة فيها، فكذلك جوهر الآدمي
كحديد المرآة، وعقله هيئة وغريزة في جوهره ونفسه بها يتهيأ للانطباع في
المعقولات كما أن المرآة بصقالتها واستدارتها تتهيأ لمحاكاة الصور، فحصول
الصور في مرآة العقل التي هي مثال الأشياء هو العلم، والغريزة التي بها يتهيأ
لقبول هذه الصور هي العقل، والنفس التي هي حقيقة الآدمي المخصوصة بهذه
الغريزة المهيأة لقبول حقائق المعقولات كالمرآة، فالتقسيم الأول يقطع
العلم عن مظان الاشتباه، وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم، فحقائق
المعقولات إذا انطبعت بها النفس العاقلة سمي علما، وكما أن السماء والأرض
والأشجار والأنهار يتصور أن ترى في المرآة حتى كأنها موجودة في المرآة
وكأن المرآة حاوية لجميعها، فكذلك الحضرة الإلهية عبارة عن جملة الموجودات
فكلها من الحضرة الإلهية إذ ليس في الوجود إلا الله تعالى وأفعاله، فإذا انطبعت
بها صارت كأنها العالم لإحاطتها بها تصورا وانطباعا، وعند ذلك ربما
ظن من لا يدري الحلول فيكون كمن ظن أن الصورة حالة في المرآة وهو غلط

جعلنا نتصور أن ينطبع بها النفس الآدمي والعنصر لا لهيئة

لأنها ليست في المرآة لكن كأنها في المرآة، فهذا ما نرى الاقتصار عليه في شرح حقيقة
العلم في هذه المقدمة التي هي علاوة على هذا العلم.
مسألة: اختلفوا في حد الواجب فقيل الواجب ما يتعلق به الإيجاب، وهو
فاسد كقولهم العلم ما يعلم به، وقيل ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه
وقيل ما يجب بتركه العقاب، وقيل ما لا يجوز العزم على تركه، وقيل ما يصير
المكلف بتركه عاصيا، وقيل ما يلام تاركه شرعا، وأكثر هذه الحدود
تعرض للوازم والتوابع، وسبيلك أن تقف على حقيقته أن تتوصل
إليه بالتقسيم كما أرشدناك إليه في حد العلم، فاعلم أن الألفاظ في هذا
الفن خمسة: الواجب والمحظور والمندوب والمكروه والمباح، ودع
الألفاظ جانبا، ورد النظر إلى المعنى أولا، فإنك تعلم أن الواجب اسم مشترك
إذ يطلقه المتكلم في مقابلة الممتنع، ويقول وجود الله تعالى واجب، وقال الله
تعالى فإذا وجبت جنوبها، ويقال وجبت الشمس، وله بكل معنى حد آخر، والمطلوب
الآن مراد الفقهاء، وهذه الألفاظ لا شك أنها لا تطلق على جوهر ولا على عرض ولا
على كل عرض بل من جملتها على الأفعال فقط، ومن الأفعال على أفعال المكلفين لا
أفعال البهائم، فإذا نظرت إلى أقسام الفعل لا من حيث كونه مقدورا وحادثا
أو معلوما أو مكتسبا أو مخترعا وله بحسب كل نسبة انقسامات أو عوارض
الأفعال ولوازمها كثيرة فلا نظر فيها ولكن في إطلاق هذا الاسم عليها من حيث
نسبتها إلى خطاب الشرع فقط، فتنقسم الأفعال بالإضافة إلى خطاب الشرع
فنعلم أن الأفعال تنقسم إلى ما لا يتعلق به خطاب الشرع كفعل المجنون، وإلى
ما يتعلق به، والذي يتعلق به ينقسم إلى ما يتعلق به على وجه التخيير والتسوية
بين الإقدام عليه والإحجام عنه ويسمى مباحا، وإلى ما ترجح فعله على تركه
وإلى ما ترجح تركه على فعله، والذي ترجح فعله على تركه ينقسم إلى ما أشعر بأنه
لا يعاقب على تركه ويسمى مندوبا، وإلى ما أشعر بأنه يعاقب على تركه

ولنسميها اخبار ثم ما خص فريق اسم الواجب بما اشعر بالعقوبة عليه ظنا واما ما اشعر به قطعا خصوه باسم الفرض ولا مشاحة في الالفاظ بعد معرفة المعاني؛ واما المرخص تركه فينقسم الى ما اشعر بانه لا عقاب على فعله وتسمى مكروها وقد يكون فيه ما اشعر بعقاب على فعله في الدنيا كقوله صلى الله عليه وسلم من نام بعد العصر فاختلس عقله فلا يلومن الا نفسه؛ والى ما لا يشعر بعقاب في الآخرة على فعله وهو المسمى محظورا وحراما ومعصية

فان قلت فما معنى قولك اشعر فمعناه انه عرف بدلالة من خطاب صريح او قرينة او معنى مستنبط او فعل او اشارة والاشعار يعم جميع المدارك؛

فان قلت فما معنى قولك عليه عقاب فمعناه انه اخبر انه سبب العقاب في الآخرة؛ فان قلت ما المراد بكونه سببا فالمراد به ما نفهمه من قولنا الاكل سبب الشبع وحز الرقبة سبب الموت والضرب سبب الالم

فان قلت فلو كان سببا لكان لا يتصور ان لا يعاقب فكم من تارك واجب يعفى عنه ولا يعاقب؛ قلنا ليس كذلك اذ لا يفهم من قولنا الضرب سبب الالم والدوا سبب الشفا ان يطرد ذلك وجوبا في كل شخص معين مشار اليه بل يجوز ان يعرض في المحل امر يدفع السبب ولا يدل ذلك على بطلان السببية فرب صرع لا يدرك المضروب المه لكونه مشغول النفس بشي اخر بل كمن يخرج في حال القتال وهو لا يحس في الحالة به وكما ان العلة قد يتحكم فيدفع اثر الدوا فكذلك قد يكون في سريرة الشخص وباطنه اخلاق رضية وخصال محمودة عند الله تعالى مرضية توجب العفو عن جريمته ولا يوجب ذلك خروج الجريمة عن كونها سببا للعقاب؛ فان قال قايل فهل يتصور ان يكون للشي الواحد حدان؛ قلنا اما الحد اللفظي فيجوز ان يكون الفاظا وذلك لكثرة الاسامي الموضوعة للشي الواحد؛ واما الحد الرسمي ايضا فيجوز ان يكثر لان عوارض الشي الواحد ولوازمه قد تكثر

واما الحد الحقيقي فلا يتصور الا واحدا لان الذاتيات محصورة فان لم تذكرها لم يكن حدا حقيقيا؛ وان ذكر مع الذاتيات زيادة فالزيادة حشو فاذا هذا الحد لا يتعدد وان جاز ان يختلف العبارات المترادفة عليه كما يقال في حد الحادث انه الموجود بعد العدم؛ او الكاين بعد ان لم يكن والموجود المسبوق بعدم والموجود عن عدم فهذه العبارات لا تؤدي الا معنى واحدا فانها في حكم المترادفة؛ ولنقتصر في الامتحان على هذا القدر؛ فالتنبيه به حاصل ان شا الله

الدعامة الثانية من مدارك العقول القول في البرهان

الذي به التوصل الى العلوم التصديقية المطلوبة بالبحث والنظر وهذه الدعامة تشتمل على مقدمة وثلاثة فنون سوابق ومقاصد ولواحق؛

الفن الاول في السوابق

ويشتمل على تمهيد كلي وثلاثة فصول التمهيد

اعلم ان البرهان عبارة عن اقاويل مخصوصة الفت تاليفا مخصوصا بشرط مخصوص يلزم منه راي هو مطلوب الناظر بالنظر؛ وهذه الاقاويل اذا وضعت في البرهان كل واحدة منها سميت مقدمة؛ والاختلال في البرهان قد يكون من جهة نفس المقدمات اذ يكون خالية عن شروطها والاخرى من كيفية الترتيب والنظم وان كانت المقدمات صحيحة يقينية او من مجموعهما؛ ومثاله من المحسوسات البيت المبني فانه امر مركب مادته مختلف في هيئة التاليف بان يكون الحيطان معوجة والسقف منحطا الى موضع قريب من الارض فيكون فاسدا من حيث الصورة؛ وان كانت الاحجار والجذوع وساير الآلات صحيحة؛ وتارة يكون البيت صحيح الصورة في تربيعه ووضع حيطانه وسقفه ولكن يكون الخلل من رخاوة في الجذوع وتشعث في اللبنات؛ وهذا حكم البرهان؛ والحد وكل امر مركب

كالجص والقصب والخشب في الكرسي واللبن في الحايط صح

فان الخلل اما ان يكون في هيئة تركيبه؛ واما ان يكون في الاصل الذي هو مورد عليه التركيب كالجذوع في السقف وكما ان من يريد بناء بيت بعيدا عن الخلل افتقر الى ان يعد الآلات المفردة اولا كالجذوع واللبن والطين ثم ان اراد اللبن افتقر الى اعداد مفرد ذاتية وهو التبن والتراب والماء والقالب؛ الذي فيه يضرب؛ ثم يشتغل ثانيا بالاجزاء المفردة فيركبها ثم يركب المركب هكذا الى اخر العمل؛ فكذلك طالب البرهان ينبغي ان ينظر في نظم صورته وفي المقدمات التي فيها النظم والترتيب؛ واول ما ينتظم منه البرهان مقدمتان اعني علمين يتطرق اليهما التصديق والتكذيب؛ واول ما يحصل منه مقدمة معنيان يوضع احدهما مخبرا عنه؛ والاخرى خبرا ووصفا فقد انقسم البرهان الى مقدمتين وانقسم كل مقدمة الى جزئين ينقسم احدهما الى الاخرى وكل مفرد فهو معنى؛ ويدل عليه لا محالة لفظ فبالضرورة ان ينظر في المعاني المفردة ووجوه دلالتها اذا فهمنا اللفظ مفردا والمعنى مفردا الفناهما معنيين؛ وجعلناهما مقدمة وينظر في حكم المقدمة وشروطها ثم يجمع مقدمتين؛ ونصوغ منهما برهانا وينظر في كيفية الصياغة الصحيحة؛ لان من اراد ان يعرف البرهان بغير هذا الطريق فقد طمع في محال؛ وكان كمن طمع في ان يكون كاتبا يكتب الخطوط المنظومة ولا يحسن كتبة الكلمات او يكتب الكلمات ولا يحسن كتبة الحروف المفردة؛ وهكذا القول في كل مركب؛ فان اجزاء المركب تتقدم على المركب بالضرورة حتى لا يوصف العاجز الا كثيرا بالقدرة على حلو العلم المركب دون الاجزاء اذ لا يوصف بالقدرة على تعلم الخطوط المنظومة دون الكلمات فبهذه الضرورة اشتملت دعامة البرهان على فن في السوابق وفن في المقاصد؛ وفن في اللواحق

الفن الاول في السوابق

وفيه ثلثة فصول؛

الفصل الاول

في دلالة الالفاظ على المعاني وفيه للمقصود ثلاث تقسيمات

التقسيم الاول؛ ان دلالة اللفظ على المعنى تنحصر في ثلاثة اوجه؛ وهي المطابقة والتضمن والالتزام فان لفظ البيت يدل على معنى البيت بطريق المطابقة ويدل على السقف وحده بطريق التضمن لان البيت يتضمن السقف لان البيت عبارة عن السقف والحيطان فكما يدل لفظ الفرس على الجسم اذ لا فرس الا وهو جسم؛ واما طريق الالتزام فهو كدلالة لفظ السقف على الحايط فانه خارج عن موضوع الحايط وضع الحايط حتى يكون مطابقا ولا هو متضمن اذ ليس الحايط جزءا من السقف كما كان السقف جزءا من نفس البيت؛ وكما كان الحايط جزءا من نفس البيت لكنه كالرفيق الملازم الخارج عن ذات السقف الذي لا ينفك السقف عنه؛ واياك ان تستعمل في نظر العقل من الالفاظ ما يدل بطريق الالتزام لكن اقتصر على ما يدل بطريق المطابقة والتضمن لان الدلالة بطريق الالتزام لا تنحصر في حد اذ السقف يلزم الحايط والحايط الاس والاس الارض وذلك لا ينحصر؛

التقسيم الثاني ان الالفاظ بالاضافة الى خصوص المعنى وشموله تنقسم الى لفظ يدل على عين واحدة وتسميه معينا كقولك زيد وهذا الفرس وهذه الشجرة وهذا السواد؛ والى ما يدل على اشيا كثيرة تتفق في معنى واحد وتسميه مطلقا؛ والاول حده اللفظ الذي لا يمكن ان يكون مفهومه الا ذلك الواحد بعينه؛ فلو قصد اشتراك غيره فيه منع نفس مفهوم اللفظ منه؛ فاما المطلق فهو الذي لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الاشتراك في معناه كقولك السواد والحركة والفرس والانسان وبالجملة الاسم المفرد في لغة العرب اذا دخل عليه الالف واللام صار للعموم؛ فان قلت فكيف يستقيم

الجنس

وهو لكن صح

هذا الإله والشمس والأرض لا يدل إلا على ذات واحدة مع دخول الألف واللام فاعلم أن هذا غلط فإن امتناع الشركة ها هنا ليس لنفس مفهوم اللفظ الذي وضع اللغة لو جوز في الإله عدد لكان يرى هذا اللفظ على الكل كلها فإن امتنع الشمول لم يكن لوضع اللفظ بل لاستحالة وجود الثاني فلم يكن المانع نفس مفهوم اللفظ والمانع في الشمس أن الشمس في الوجود واحدة فلو فرضنا عوالم في كل واحد شمس وأرض كان قولنا الشمس والأرض شاملاً للكل فتأمل هذا فإنه مزلة قدم في جملة من الأمور النظرية فإن من لا يفرق بين السواد ومن قولك هذا السواد ومن قولك الشمس ومن قولك هذه الشمس عظم سهوه في النظريات من حيث لا يدري

القسم الثالث

في الألفاظ المتعددة بالإضافة إلى المسميات المتعددة على أربع منازل ولنخترع لها أربعة ألفاظ وهي المترادفة والمتباينة والمتواطئة والمشتركة فأما المترادفة فنعني بها الألفاظ المختلفة في الصيغة المتواردة على مسمى واحد كالخمر والعقار وكالليث والأسد والسهم والنشاب وبالجملة كل اسمين لمسمى واحد يتناوله أحدهما من حيث يتناوله الآخر من غير فرق وأما المتباينة فنعني بها الأسامي المختلفة المعاني كالسواد والقدرة والأسد والمفتاح والسماء والأرض وسائر الأسامي وهي الأكثر وأما المتواطئة فهي التي تطلق على أشياء متغايرة بالعدد ولكنها متفقة بالمعنى الذي وضع الاسم عليه كاسم الرجل فإنه يطلق على زيد وعمرو وبكر وخالد واسم الجسم يطلق على السماء والأرض والإنسان لاشتراك هذه الأعيان في معنى الجسمية التي وضع اسم الجسم بإزائها وكل اسم مطلق ليس بمعين كما سبق فإنه يطلق على آحاد مسمياته الكثيرة بطريق التواطؤ كاسم اللون

للسواد والبياض والحمرة بطريق التواطؤ فإنها متفقة في المعنى الذي سمي به اللون لوناً وليس بطريق الاشتراك البتة

وأما المشتركة فهي الأسامي التي تطلق على مسميات مختلفة لا تشترك في الحد والحقيقة البتة كاسم العين للعضو الناظر وللميزان وللموضع الذي يتفجر منه الماء وهي العين الفوارة وللذهب والشمس وكاسم المشتري لقابل عقد البيع وللكوكب المعروف ولقد ثار من ارتباك المشتركة بالمتواطئة غلط كثير في العقليات حتى ظن جماعة من ضعفاء العقول أن السواد لا يشارك البياض في اللونية إلا من حيث الاسم وأن ذلك كاشتراك الذهب والحدقة الناظرة في اسم العين وكاشتراك قابل البيع للكوكب في اسم المشتري وبالجملة الاهتمام بتمييز المشتركة عن المتواطئة مهم فلنزده شرحاً فنقول الاسم المشترك قد يدل على المختلفين كما ذكرنا وقد يدل على المتضادين كالجليل للحقير والخطير والناهل للعطشان والريان والجون للسواد والبياض والقرء للطهر والحيض واعلم أن المشترك قد يكون مشكلاً قريب الشبه من المتواطئ ويعسر على الذهن وإن كان في غاية الصفاء الفرق ولنسم ذلك متشابهاً وذلك مثل اسم النور الواقع على الضوء المبصر من الشمس والنور الواقع على العقل الذي يهتدى به في الغوامض فلا مشاركة بين حقيقة ذات العقل والضوء كمشاركة السماء الإنسان في كونهما جسماً إذ الجسمية فيهما لا تختلف البتة مع أنه ذاتي لهما ويقرب من لفظ النور لفظ الحي على النبات مع أنه ذاتي لهما ويقرب من لفظ النور لفظ الحيوان فإنه لا اشتراك الحيوان يراد به من النبات المعنى الذي به نمو ومن الحيوان المعنى الذي به حس وتحرك بالإرادة وإطلاقه على الباري تعالى إذا تأملته عرفت أنه بمعنى ثالث يخالف الأمرين جميعاً وأما هذه ينابيع الأغاليط

معالطة

معالطة أخرى فيلتبس المترادفة بالمتباينة وذلك إذا أطلقت أسامي مختلفة على شيء واحد ولكن باعتبارات مختلفة ربما ظن أنها مترادفة كالسيف والمهند والصارم فإن المهند يدل على السيف مع زيادة نسبته إلى الهند فخالف إذاً مفهومه مفهوم السيف والصارم يدل على السيف مع صفة الحدة والقطع لا كالأسد والليث وهذا كما أنا في اصطلاحاتنا النظرية نحتاج إلى أن نسمي بالأسامي على شيء واحد عند تبدل اعتباراته كما أنا نسمي العلم التصديقي الذي هو نسبة بين مفردين دعوى إذا تحدى به المتحدي ولم يكن عليه برهان وكان في مقابلة خصم وإن لم يكن في مقابلة خصم سميناه قضية فكأنه قضى على شيء بشيء فإن خاض في ترتيب الدليل عليه سميناه مطلوباً فإن دل القياس على صحته سميناه نتيجة فإن استعمله دليلاً في طلب أمر آخر ورتبه في أجزاء القياس سميناه مقدمة وهذا ونظائره هما يكثر

مثال الغلط في المشتركة

قول الشافعي رحمه الله في مسألة المكره على القتل يلزمه القصاص لأنه مختار وقول الحنفي لا يلزمه القصاص لأنه مكره وليس بمختار ويكاد الذهن ينبو عن التصديق بالأمرين وأنت تعلم أن التصديق بالضدين محال وترى الفقهاء يتحيرون فيه ولا يهتدون إلى حله وإنما ذلك لأن لفظ المختار مشترك إذ قد يجعل لفظ المختار مرادفاً للفظ القادر ومساوياً له إذا قوبل بالذي لا قدرة له على الحركة الموجودة كالمحمول فيقال هذا عاجز محمول وهذا مختار قادر ويراد بالمختار القادر الذي يقدر على الفعل وتركه وهو صادق على المكره وقد يعبر بالمختار عمن تخلى في استعمال قدرته ودواعي ذاته فلا تحرك بدواعيه من خارج وهذا يكذب على المكره ونقيضه وهو أنه ليس بمختار يصدق عليه

فإذاً صدق عليه أنه ليس بمختار وصدق عليه أنه مختار ولكن بشرط أن يكون مفهوم المختار المنفي غير مفهوم المختار المثبت ولهذا نظائر في النظريات لا تحصى تاهت فيها عقول الضعفاء فليستدل بهذا القليل على الكثير

الفصل الثاني من الفن الأول

في النظر في المعاني المفردة ويظهر ذلك بتقسيمات ثلاثة الأول أن المعنى إذا وصف بالمعنى ونسب إليه وجد إما ذاتياً وإما لازماً وإما عرضياً وقد فصلناه الثاني أنه إذا نسب إليه وجد إما أعم كالوجود بالإضافة إلى الجسمية وإما أخص كالجسمية بالإضافة إلى الوجود وإما مساوياً كالمتحيز بالإضافة إلى الجوهر عند قوم وإلى الجسم عند قوم الثالث أن المعاني باعتبار أسباب إدراكها ثلاثة محسوسة ومتخيلة ومعقولة ولنصطلح على تسمية سبب الإدراك قوة فنقول في حدقتك معنى به تميزت الحدقة عن الجبهة حتى صرت مبصراً بها فإذا بطل ذلك بالعمى بطل الإبصار والحالة التي تدركها عند الإبصار شرطه وجود المبصر فلو انعدم المبصر لعدم الإبصار ولكن صورته في دماغك كأنك تنظر إليها وهذه الصورة لا تفتقر إلى وجود المتخيل بل عدمه وغيبته لا تنفي الحالة المسماة تخيلاً وتنفي الحالة التي تسمى إبصاراً ولما كنت تحس بالتخيل في دماغك لا في حدقتك وبطنك فاعلم أن في الدماغ غريزة وصفة بها تهيأ للتخيل وبها باين البطن واليد كما باين العين الجبهة والعقب في الإبصار بمعنى اختص به لأجله والضعف في ذلك يستوي فيه قوة الإبصار دون قوة التخيل فلذلك إذا ولع بشيء بعينه وسعلته تعتريه استحالته ولهذا ربما حل في الدماغ مرض يفسد القوة الحافظة للتخيل ولا يفسد الإبصار فيرى الشيء ولكنه

يوافق له وانه مستلذ لديه فيباكره البته كالشاة مع

كما نفرت عنه الشاة وهذه القوة تشارك البهيمة فيها الانسان ولذلك مهما راى
الفرس الشعير تذكر صورته التي كانت له لصورة لا تنتفي في خياله لكان
نوسة له مما تاكن وسلوه او لا حتى لا تبادر اليه ما لم يجربه بالذوق مرة
اخرى **ثم قوة** فكرية نسبتها يباين الانسان بها البهيمة تسمى
عقلا ومحلها اما دماغ او قلب وعند من يرى النفس جوهرا قائما
بذاته غير متحيز محلها النفس وقوة العقل تباين قوة التخيل مباينة اشد
من مباينة التخيل الابصار اذ ليس بين قوة الابصار وقوة التخيل فرق
الا ان وجود المبصر شرط في الابصار فقد رأى بمخصوص ولون مخصوص
وبعد مخصوص فيبقى في التخيل ذلك البعد وذلك القدر واللون
وذلك الوضع والشكل حتى كانك تنظر اليه ولعمري وكل قوة
رابعة تسمى المفكرة شانها ان تقدر على تفصيل الصور التي في الخيال
وتقطيعها وتركيبها وليس لها ادراك شي اخر ولكن اذا احضر
في الخيال صورة انسان قدر على ان يجعلها نصفين فيجعل نصف انسان
وربما ركب شخصا نصفه من انسان ونصفه من فرس وربما تصور
انسانا يطير اذ ثبت في الخيال صورة الانسان وحده وصورة الطير
وحده وهذه القوة تجمع بينهما كما تفرق بين نصفي الانسان وليس في وسعها
البتة اختراع صورة لا مثل لها في الخيال بل كل تصرفاتها بالتفريق
والتاليف في الصور الحاصلة في الخيال والمقصود ان مباينة ادراك العقل
لادراك التخيل اشد من مباينة التخيل للابصار اذ ليس للتخيل ان يدرك
المعاني المجردة العرية عن القرائن الغريبة التي ليست داخلة
في ذاتها اعني التي ليست ذاتية كما سبق فانك لا تقدر على تخيل
السواد الا في مقدار مخصوص من الجسم ومعه شكل مخصوص ووضع
مخصوص منك بقرب او بعد ومعلوم ان الشكل غير اللون والقدر

وصورة الفرس وحده مع

غير الشكل فان المثلث يتشكل في خيالك صغيرا كان او كبيرا واما ادراك
هذه المفردات المجردة بقوة اخرى اصطلحنا على تسميتها عقلا
فيدرك السواد ويقضي بقضايا ويدرك اللونية مجردة ويدرك الجوهرية
والجسمية مجردة وحيث يدرك الحيوانية فلا تحضره الالتفات
الى العاقل وغير العاقل وان كان الحيوان لا يخلو عن القسمين وحيث
يستمر في نظره قاضيا على الالوان بقضية فلا تحضره معنى السوادية
والبياضية وغيرها وهذه من عجيب خواصها وبديع افعالها فاذا
رأى فرسا واحدا ادرك الفرس المطلق الذي يشترك فيه الصغير والكبير
والاشهب والكميت والقريب منه في المكان والغريب بل يدرك الفرسية
المجردة المطلقة مميزة عن كل قرينة ليست ذاتية لها فان القدر
المخصوص واللون المخصوص ليس ذاتيا للفرس بل عارضا او تابعا
في الوجود اذ مخالفات اللون والقدر تشترك في حقيقة الفرسية
وهذه المطلقات المجردة الشاملة لامور مختلفة هي التي يعبر عنها
المتكلمون بالاحوال والوجوه والاحكام ويعبر عنها المنطقيون
بالقضايا الكلية المجردة ويزعمون انها موجودة في الاذهان لا في الاعيان
وتارة يعبرون عنها بانها غير موجودة من خارج بل من داخل يعنون
خارج الذهن وداخله ويقول ارباب الاحوال انها امور ثابتة ثم تارة يقولون
انها موجودة معلومة وتارة يقولون لا موجودة ولا معلومة ولا
مجهولة وقد دار في هذا في [illegible] بينهم وجرت فيها عقولهم والعجائب
اول من زل [illegible] فيه المعقول عن المحسوس اذ من هاهنا [illegible] العقل
الانساني في التصرف وما كان مثله كان شان التخيل البهيمي [illegible]
التخيل الانساني ومن [illegible] او [illegible] من منازل العقل [illegible]
[illegible] في تصرفاته **الفصل الثالث** من السوابق في احكام

المعاني المختلفة المؤلفة قد نظرنا في مجرد الالفاظ وفي مجرد المعاني فننظر
الان في المعاني المؤلفة على وجه يتطرق اليه التصديق والتكذيب كقولنا
مثلا العالم حادث والباري تعالى قديم فان هذا يرجع الى تاليف القوة
المفكرة بين معرفتين لذاتين مفردين ونسبة احدهما الى الاخرى
اما بالاثبات كقولك العالم حادث او بالسلب كقولك العالم ليس بقديم
وقد التام هذا من جزئين يسمي النحويون احدهما مبتدا والاخر خبرا
ويسمي المتكلمون احدهما وصفا والاخر موصوفا ويسمي المنطقيون
احدهما موضوعا والاخر محمولا ويسمي الفقهاء احدهما حكما والاخر
محكوما عليه ويسمى المجموع قضية واحكام القضايا كثيرة ونحن نذكر منها
ما تكثر الحاجة اليه وتضر الغفلة عنه وهو حكمان **الاول** ان
القضية تنقسم بالاضافة الى المقضي عليه في التعيين والاهمال في العموم والخصوص
فهي اربعة **الاولى** قضية في عين كقولنا زيد كاتب وهذا السواد
عرض **الثانية** قضية مطلقة خاصة كقولنا بعض الناس عالم وبعض
الاجسام ساكن **الثالثة** قضية مطلقة عامة كقولنا كل جسم متحيز
وكل سواد لون **الرابعة** قضية مهملة كقولنا الانسان في خسر
وعلة هذه القسمة ان المحكوم عليه اما ان يكون عينا مشارا اليه او لا يكون
عينا فان لم يكن عينا فاما ان تحصر بسور يبين مقداره بكليته فتكون مطلقة
عامة او بجزئه فتكون خاصة او لا تحصر بسور فتكون مهملة
والسور هو كقولك كل وبعض وما يقوم مقامهما ومن طرق المغالطين
في النظر استعمال المهملات بدل القضايا العامة فان المهملات قد يراد
بها الخصوص فيصدق طرفا النقيض كقولك الانسان في خسر يعني
الكافر والانسان ليس في خسر يعني الانبياء ولا ينبغي ان يتسامح بهذا في
النظريات **مثاله** يقول الشفعوي مثلا ان المطعوم ربوي والسفرجل

النقيض

مطعوم فهو اذا ربوي فان قلت لم قلت المطعوم ربوي فيقول لقوله البر
بالبر والشعير بالشعير والتمر فانها مطعومات وهي ربوية فيسعى ان يقال فقولك المطعوم
ربوي اردت به كل المطعومات او بعضها فان اردت البعض لم يلزمه النتيجة
اذ يمكن ان يقول السفرجل من البعض الذي ليس بربوي ويكون ذلك خللا
في نظم القياس كما سياتي وجهه وان اردت الكل فمن اين عرفت هذا وما
عددته من البر والشعير ليس كل المطعومات **الحكم الثاني**
في شروط النقيض وهو محتاج اليه اذ رب مطلوب لا يقوم الدليل عليه ولكن
على بطلان نقيضه فيستبان من ابطاله صحة نقيضه والقضيتان المتناقضتان
نعني بهما كل قضيتين اذا صدقت احداهما كذبت الاخرى بالضرورة كقولنا العالم حادث
العالم ليس بحادث وانما يلزم صدق احدهما وكذب الاخرى بستة شروط
الاول ان يكون المحكوم عليه في القضيتين واحدا بالذات لا بمجرد اللفظ
فان اتحد الاسم دون المعنى لم يتناقضا كقولك النور مدرك بالبصر النور غير
مدرك بالبصر اذا اردت باحدهما الضوء وبالاخر العقل ولذلك لا يتناقض قول
الفقهاء المضطر مختار المضطر ليس بمختار وقولهم المضطر اثم المضطر ليس باثم
اذ قد يعني بالمضطر المرتعد والمحمول المضروب على حضره وقد يعبر به
عن المدعو بالسيف الى الفعل فالاسم متحد والمعنى مختلف **الثاني** ان
يكون الحكم واحدا فان كان الاسم واحدا والمعنى مختلفا كقولك العالم قديم
العالم ليس بقديم واردت باحدهما [illegible] بالارادة الله تعالى بقوله كالعرجون
القديم لم يتناقض ولذلك لم يتناقض قولهم المكره مختار المكره ليس بمختار لان
المختار عبارة عن معنيين مختلفين **الثالث** ان تتحد الاضافة في الامور
الاضافية فانك لو قلت زيد اب زيد ليس باب لم يتناقضا اذ يكون ابا لبكر ولا
يكون ابا لخالد وكذلك تقول زيد اب وزيد ابن ولا يتعدد [illegible] الاضافة الى
العشرين والثلثين وكما يقال المراة مولى عليها المراة غير مولى عليها وهما صادقتان

قاب

بالاضافة الى النكاح والبيع لا الى شئ آخر والى العصبة والاجنبي لا الى شخص
واحد؛ **الرابع** ان يتساويا في القوة والفعل فانك تقول الماء في الكوز
مرو اي بالقوة وليس بمرو اي بالفعل والسيف في الغمد قاطع وليس
بقاطع ومنه ثار الخلاف في ان البارئ تعالى في الازل خالق او ليس بخالق؛
الخامس التساوي في الجزء والكل فانك تقول الزنجي اسود ليس باسود
اي ليس باسود الاسنان ومنه نشأ الغلط حيث قيل ان العالمية حال للزيد بجملته لان زيدا
عبارة عن جملته ولم يعرفوا انا اذا قلنا زيد في بغداد لم نعن به انه في جميع
بغداد بل في جزء منها وهو في مكان يساوي مساحته مساحة بدنه
السادس التساوي في المكان والزمان فانك تقول العالم حادث
العالم ليس بحادث اي هو حادث عند اول وجوده وليس بحادث قبله ولا
بعده بل قبله معدوم وبعده باق؛ والصبي نبتت له اسنان والصبي ليس له
اسنان؛ وتعني باحدهما السنة الاولى وبالاخرى بعدها؛ وبالجملة فالقضية
المناقضة هي التي تسلب ما اثبتته الاولى بعينه عما اثبتته بعينه وفي ذلك الوقت
والمكان والحال وبتلك الاضافة بعينها؛ وبالقوة ان كان ذلك بالقوة وبالفعل
ان كان ذلك بالفعل وكذا في الجزء والكل؛ وتحصيل ذلك بان لا تخالف القضية
النافية المثبتة الا في تبديل النفي بالاثبات فقط؛ **الفن الثاني** في
المقاصد وفيه فصلان **فصل** في صورة البرهان؛ وفصل في ما
دونه **الفصل الاول** في صورة البرهان؛ والبرهان عبارة عن مقدمتين
معلومتين تؤلف تاليفا مخصوصا بشرط مخصوص فيتولد بينهما نتيجة
وليس يتحد بنمطه بل يرجع الى ثلاثة انواع مختلفة المآخذ والنقاد يرجع
اليها النمط الاول نظمه اضرب **مثال الاول** قولنا
كل جسم مؤلف وكل مؤلف حادث فيلزم ان كل جسم حادث
الفقه قولنا كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام فيلزم ان كل نبيذ حرام

[illegible]

فهاتان مقدمتان اذا سلمتا على هذا الوجه لزم بالضرورة تحريم النبيذ فان
كانت المقدمات قطعية سميناها برهانا وان كانت مسلمة سميناها قياسا
جدليا وان كانت مظنونة سميناها قياسا فقهيا؛ وسياتي الفرق بين
اليقين والظن اذا ذكرنا اصل القياس؛ فان كل مقدمة اصل فاذا ازدوج
اصلان حصلت النتيجة؛ وعادة الفقهاء في مثل هذا انهم يقولون النبيذ مسكر
فكان حراما قياسا على الخمر؛ وهذا لا يقطع المطالبة عنه ما لم يرد الى
النظم الذي ذكرناه؛ فان رد الى هذا النظم ولم يكن مسلما فلا يلزم النتيجة
الا باقامة الدليل على كونه مسكرا ان نوزع فيه بالحس والتجربة وكون
المسكر حراما بالخبر وهو قوله صلى الله عليه وسلم كل مسكر حرام وقد
ذكرنا في كتاب اساس القياس ان تسمية هذا قياسا تجوز فان حاصله
راجع الى ادراج خصوص تحت عموم؛ واذا فهمت صورة هذا النظم فاعلم
ان هذا البرهان ينهدم من؛ احداهما قولنا كل نبيذ مسكر والاخرى
قولنا كل مسكر حرام؛ وكل مقدمة تشتمل على جزئين مبتدأ وخبر
المبتدأ محكوم عليه والخبر حكم فيكون مجموع اجزاء البرهان اربعة امور الاول
الا ان احدها تكرر في المقدمتين فيعود الى ثلاثة اجزاء بالضرورة لانها
لو تباينت لم يشترك المقدمتان في شيء واحد؛ وبطل الازدواج بينهما فلا
تولد النتيجة فانك اذا قلت النبيذ مسكر ثم لم تعرض في المقدمة الثانية
لا للنبيذ ولا للمسكر لكن قلت والمغصوب مضمون او العالم حادث فلا
ترتبط احداهما بالاخرى؛ فالضرورة ينبغي ان يتكرر احد الاجزاء الاربعة
فلنصطلح على تسمية المتكرر علة وهو الذي يمكن ان يقترن بقولك لِم
في جواب المطالبة فانه اذا قيل لك لم قلت ان النبيذ حرام قلت لانه مسكر
ولا تقول لانه نبيذ ولا تقول لانه حرام؛ فما يقترن بلام لانه هو العلة ولنسم
ما يجري مجرى النبيذ محكوما عليه؛ وما يجري مجرى الخبر حكما فانا نحكم

في النتيجة بقولنا النبيذ حرام؛ ولنشتق للمقدمتين اسمين منهما لا من العلة لان العلة
مكررة فيهما فنسمي المقدمة المشتملة على المحكوم عليه؛ **المقدمة
الاولى** وهو قولنا كل نبيذ مسكر والمشتملة على الحكم المقدمة **الثانية**
وهو قولنا كل مسكر حرام اخذا من النتيجة فانك تقول كل نبيذ حرام
فتذكر النبيذ اولا ثم الحرام؛ وغرض هذه التسمية سهولة التعريف
عند التفهيم والتحقيق؛ ومهما كانت المقدمات معلومة كان البرهان
قطعيا وان كانت مظنونة كان فقهيا؛ وان كانت ممنوعة فلا بد من اثباتها
واما بعد تسليمها فلا يمكن التشكك في النتيجة اصلا بل كل عاقل صدق بالمقدمتين
فهو مضطر الى التصديق بالنتيجة مهما احضرهما في الذهن واخطر مجموعهما
بالبال؛ وحاصل وجه الدلالة في هذا النظم ان الحكم على الصفة حكم على
الموصوف لانا اذا قلنا النبيذ مسكر جعلنا الاسكار وصفا فاذا حكمنا على
كل مسكر بانه حرام؛ فقد حكمنا على الوصف فبالضرورة يدخل الموصوف
فيه فانه ان بطل قولنا النبيذ حرام مع كونه مسكرا ابطل قولنا كل
مسكر حرام اذا ظهر لنا مسكر ليس بحرام؛ وهذا الضرب له شرطان
في كونه منتجا؛ **شرط في المقدمة** الاولى وهي
ان تكون مثبتة فان كانت نافية لم تنتج لانك اذا نفيت شيئا عن شيء لم يكن الحكم على
المنفي حكما على المنفي عنه؛ فانك اذا قلت لا خل واحد مسكر وكل مسكر
حرام لم يلزم منه حكم في الخل اذ اوقعت المباينة بين المسكر والخل
فحكمك على المسكر بالنفي والاثبات لا يتعدى الى الخل؛ **الشرط
الثاني** في المقدمة الثانية وهو ان يكون عامة كلية حتى يدخل المحكوم
عليه بسبب عمومها فيها فانك لو قلت كل سفرجل مطعوم وبعض المطعوم
ربوي لم يلزم منه كون السفرجل ربويا اذ ليس من ضرورة الحكم على بعض
المطعوم ان يتناول السفرجل نعم اذا قلت؛ وكل مطعوم ربوي لزم في

السفرجل وسرى اليه بعموم الخبر؛ فان قلت فبماذا تفارق هذا الضرب
الضربين الآخرين بعده؛ فاعلم ان العلة اما ان توضع محكوما عليها في المقدمتين
او محكوما بها في المقدمتين او توضع حكما في احداهما محكومة في الاخرى
وهذا الاخير هو النظم الاول والثاني والثالث فلا يتضح علته
الا بالرد اليه فلذلك قدمنا ذكره؛ **النظم الثاني** ان تكون
العلة حكما في المقدمتين؛ مثاله قولنا البارئ تعالى ليس بجسم لان
البارئ غير مؤلف؛ وكل جسم مؤلف فالبارئ تعالى ليس بجسم فها هنا
ثلاثة معان؛ البارئ والمؤلف والجسم؛ فالمتكرر هو المؤلف وهو
العلة ونراه خبرا في المقدمتين؛ وحكما خلاف المتكرر في النظم الاول
اذ كان خبرا في احداهما مبتدأ في الاخرى؛ ووجه لزوم النتيجة
ان كل شيئين ثبت لاحدهما ما انتفى عن الآخر فهما متباينان؛ والتأليف
ثابت للجسم منفي عن البارئ تعالى؛ فلا يكون بين معنى الجسم ومعنى البارئ
التقاء اي لا يكون البارئ جسما؛ ولا الجسم هو البارئ تعالى؛ ويمكن بيان لزوم
النتيجة بالرد الى النظم الاول بطريق العكس؛ كما اوضحناه في كتاب
معيار العلم؛ وكتاب محك النظر؛ فلا نطول الان؛ وهذا النظم هو
الذي يعتاد الفقهاء [illegible] بالفرق؛ تقول الجسم مؤلف؛ والبارئ غير مؤلف
وحاصله هذا النظم انه لا ينتج الا قضية نافية سالبة؛ واما النظم
الاول فانه ينتج النفي والاثبات جميعا؛ ومن شرط هذا النظم ان تختلف
المقدمتان في النفي والاثبات؛ فان كانتا مثبتين لم تنتجا لان حاصل هذا
النظم يرجع الى الحكم بشيء واحد على شيئين؛ وليس من ضرورة كل شيئين
حكم عليهما بشيء واحد ان يخبر باحدهما عن الآخر؛ فانا نحكم على السواد
والبياض باللونية؛ ولا يلزم ان يخبر عن السواد بانه بياض ولا عن البياض
بانه سواد؛ ونظمه ان يقال كل سواد لون؛ وكل بياض لون فلا يلزم

كل سواد باصر؛ ولا كل باصر سواد نعم كل شيئين اختص أحدهما بالخبر
عن الآخر فيجب أن يكون بينهما تباين وهو النفي؛ الشرط
الثالث؛ أن تكون العلة موضوعة مستدلا بها في المقدمتين؛ وهذا
تسميه الفقهاء نقضا؛ وهذا إذا اجتمع شروطه أنتج نتيجة خاصة
لا عامة؛ مثاله قولنا كل سواد عرض؛ وكل سواد لون فيلزم
منه أن بعض العرض لون؛ وكذلك لو قلت كل بر مطعوم؛ وكل
بر ربوي؛ فيلزم منه أن بعض المطعوم ربوي؛ ووجه دلالته
أن الربوي والمطعوم شيئان حكمنا بهما على شيء واحد وهو البر
فالتقيا عليه وإذا زحمت الثاني أن يوجب حكما خاصا وإن لم يكن عاما
فأمكن أن يقال بعض المطعوم ربوي وبعض الربوي مطعوم؛

النمط الثاني من البرهان

وهو نمط التلازم؛ إذ يشتمل على مقدمتين؛ والمقدمة الأولى تشتمل
على قضيتين؛ والمقدمة الثانية تشتمل على ذكر إحدى تينك القضيتين تسليما
إما بالنفي أو بالإثبات حتى تستنتج منها إحدى تينك القضيتين أو نقيضها
ولنسم هذا نمط التلازم؛ ومثاله قولنا إن كان العالم حادثا فله محدث
فهذه مقدمة ومعلوم أنه حادث وهي المقدمة الثانية فيلزم منه
أن له محدثا؛ والأولى اشتملت على قضيتين لو أسقط منها حرف الشرط
لانفصلتا إحداهما قولنا إن كان العالم حادثا؛ والثانية قولنا فله محدث
ولنسم القضية الأولى المقدم؛ ولنسم القضية الثانية اللازم والتابع
والقضية الثانية اشتملت على تسليم عين القضية التي سميناها مقدما
وهو قولنا؛ ومعلوم أن العالم حادث فيلزم منه نتيجة وهو أن
للعالم محدثا وهو عين اللازم؛ ومثاله في الفقه قولنا إن كان الوتر

خ والمقدم

يؤدى على الراحلة بحال فهو نفل؛ ومعلوم أنه يؤدى على الراحلة فثبت أنه نفل؛ وهذا
النمط يتطرق إليه أربع تسليمات ينتج منها اثنان ولا ينتج منها اثنان؛ أما المنتج فتسليم
عين المقدم ينتج عين اللازم؛ مثاله قولنا إن كانت هذه الصلاة صحيحة
فالمصلي متطهر؛ ومعلوم أن هذه الصلاة صحيحة فيلزم أن يكون المصلي
متطهرا؛ ومثاله من الحس إن كان هذا سوادا فهو لون؛ ومعلوم
أنه سواد فهو إذا لون؛ وأما المنتج الآخر فهو تسليم نقيض اللازم فإنه
ينتج نقيض المقدم؛ مثاله قولنا إن كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر
ومعلوم أن المصلي غير متطهر فيلزم أن الصلاة غير صحيحة؛ وإن كان
بيع الغائب صحيحا فهو ملزم بصريح الإلزام؛ ومعلوم أنه لا يلزم بصريح
الإلزام فيلزم منه أنه ليس بصحيح؛ ووجه دلالة هذا النمط على
الجملة أن ما يفضي إلى المحال فهو محال؛ وهذا يفضي إلى المحال فهو إذا محال
كقولنا لو كان الباري تعالى على العرش لكان إما مساويا للعرش أو أكبر
أو أصغر منه؛ وذلك محال؛ فما يفضي إليه محال؛ وأما الذي لا ينتج
فهو تسليم عين اللازم؛ فإنا لو قلنا إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر
ومعلوم أن المصلي متطهر فلا يلزم منه لا صحة الصلاة ولا فسادها إذ قد
تفسد الصلاة بعلة أخرى؛ وكذلك تسليم نقيض المقدم لا ينتج عين اللازم
ولا نقيضه؛ فإنا لو قلنا ومعلوم أن الصلاة ليست صحيحة فلا يلزم منه لا
كون المصلي متطهرا ولا كونه غير متطهر؛ وتحقيق لزوم النتيجة من هذا
النمط أنه مهما جعل الشيء شرطا لأن لا يكون الملزوم أعم من اللازم
بل إما أخص أو مساو؛ ومهما كان أخص فثبوت الأخص يوجب بالضرورة
إذ يلزم من انتفاء اللون انتفاء السواد وهو الذي عنيناه بتسليم نقيض اللازم
وأما ثبوت الأعم فلا يوجب ثبوت الأخص فإن ثبوت اللون لا يوجب
ثبوت السواد؛ فلذلك قلنا تسليم عين اللازم لا ينتج؛ وأما انتفاء الأخص فلا

يوجب انتفاء الأعم ولا ثبوته؛ فإن انتفاء السواد لا يوجب انتفاء اللون ولا ثبوته
وهو الذي عنيناه بقولنا إن تسليم نقيض المقدم لا ينتج أصلا؛ وإن جعل الأخص
لازما للأعم فهو خطأ كمن يقول إن كان لونا فهو سواد؛ وإن كان اللازم
مساويا للمقدم أنتج منه أربع تسليمات كقولنا إن كان زنا المحصن موجودا
فالرجم واجب لكنه موجود فهو إذا واجب؛ لكنه واجب فهو إذا
موجود لكن الرجم غير واجب فالزنا غير موجود؛ لكن زنا المحصن
غير موجود فالرجم غير واجب؛ وكذلك كل معلول له علة واحدة
كقولنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة
فالنهار إذا موجود؛ لكن النهار موجود فهي إذا طالعة لكنها غير طالعة
فالنهار غير موجود؛ لكن النهار غير موجود فهي إذا غير طالعة

النمط الثالث

نمط التعاند وهو ضد ما قبله والمتكلمون
يسمونه السبر والتقسيم؛ والمنطقيون يسمونه الشرطي المنفصل
ويسمون ما قبله الشرطي المتصل؛ وهو أيضا يرجع إلى مقدمتين ونتيجة
ومثاله العالم إما حادث وإما قديم؛ وهذه مقدمة وهما
قضيتان؛ والثانية أن نسلم إحدى القضيتين أو نقيضها فيلزم منه
لا محالة نتيجة وينتج منه أربع تسليمات؛ فإنا نقول لكنه حادث فليس
بقديم لكنه قديم فليس بحادث؛ لكنه ليس بحادث فهو قديم لكنه
ليس بقديم فهو حادث؛ والجملة كل قسمين متناقضين متقابلين إذا
وجد فيهما شرائط التناقض كما سبق فينتج إثبات أحدهما نفي
الآخر؛ ونفي أحدهما إثبات الآخر؛ ولا يشترط أن تنحصر القضية
في قسمين بل شرطه أن تستوفي أقسامه؛ وإن كانت ثلاثة فإنا نقول
العدد إما مساو أو أكثر أو أقل فهذه ثلاثة؛ لكنها حاصرة فإثبات
واحد ينتج بطلان الآخرين؛ وإبطال اثنين ينتج إثبات الثالث؛ وإبطال

واحد ينتج انحصار الحق في الآخرين لا في أحدهما لا بعينه؛ والذي لا ينتج هو أن لا
يكون محصورا كقولك زيد إما بالعراق وإما بالحجاز فهذا إنما يوجب إثبات واحد
نفي الآخر؛ أما إبطال الواحد لا ينتج إثبات الآخر إذ ربما يكون في صقع آخر
وقول من استند في رؤية الباري تعالى إلى الوجود ركيك لا ينحصر كلامه إلا
أن يتكلف له وجها فإن في إثبات الرؤية لا يخلو إما أن يكون لكونه جوهرا إبطال
العرض؛ أو لكونه عرضا إبطال الجوهر أو لكونه سوادا إبطال الحركة
فلا يبقى مشترك لهذه المختلفات إلا الوجود؛ وهذا غير حاصر إذ
يمكن أن يكون قد بقي أمر آخر مشترك فيه سوى الوجود لم يتعين له
الباحث مثل كونه بجهة من الرائي مثلا فإن أبطل هذا فلعله لمعنى
آخر إلا أن يتكلف حصر المعاني؛ ونفي جميعها سوى الوجود وبعد
ذلك ينتج؛ فهذه أشكال البراهين؛ فكل دليل لا يمكن رده إلى واحد من
هذه الأنواع الخمسة فهو غير منتج البتة؛ ولهذا شرح أطول من هذا
ذكرناه في كتاب محك النظر؛ وكتاب معيار العلم

الفصل الثاني من فن المقاصد في مادة البرهان

وهي المقدمات الجارية من البرهان مجرى الثوب
من القميص والخشب من السرير؛ وإن ما ذكرناه يجري مجرى الخياطة
والقميص وشكل السرير من السرير؛ وكما لا يمكن أن يتخذ من كل جسم
سيف وسرير وقميص؛ إذ لا يأتي من الخشب قميص ولا من الثوب سيف
ولا من السيف سرير؛ وكذلك لا يمكن أن يتخذ من كل مقدمة برهان
منتج؛ البرهان المنتج لا ينتج إلا من مقدمات يقينية إن كان المطلوب
يقينيا أو ظنية إن كان المطلوب ظنيا؛ فلنذكر معنى اليقين في نفسه
لتفهم ذاته ولنذكر مداركه لتفهم الآلة التي بها يقتنص اليقين؛ أما

خ فقهيا

اليقين فشرحه ان النفس اذا اذعنت للتصديق بقضية من القضايا وسكنت
اليها فلها ثلاثة احوال احدها ان تتيقن وتقطع به وينضاف اليه قطع
ثان وهو ان تقطع بان قطعها به صحيح وتتيقن بان يقينها به لا يمكن ان
يكون فيه سهو ولا غلط ولا التباس فلا يجوز الغلط في يقينها الاول ولا
في يقينها الثاني ويكون صحة يقينها الاول بان يكون مطمئنة آمنة عن الخطا بحيث لو
حكي لها عن نبي من الانبياء انه اقام معجزة وادعى ما يناقضها فلا تتوقف في تكذيب
الناقل بل تقطع بانه كاذب او تقطع بان القائل ليس بنبي وان ما ظن انه
معجزة فهي مخرقة وبالجملة فلا يؤثر هذا في تشكيكها بل تضحك من
قائله وناقله فان خطر ببالها امكان ان يكون الله قد اطلع نبيا على سر به
انكشف له نقيض اعتقادها فليس اعتقادها يقينا مثاله قولنا الثلثة اقل
من الستة وشخص واحد لا يكون في مكانين والشيء الواحد لا يكون قديما
حادثا موجودا معدوما ساكنا متحركا في حالة واحدة الحالة
الثانية ان تصدق بها تصديقا جزما لا تتمارى فيه ولا تشعر بنقيضها
البتة ولو اشعرت بنقيضها عسر اذعانها للاصغاء اليه ولكنها لو ثبتت
واصغت وحكي لها نقيض معتقدها عمن هو اعلم الناس عندها كنبي او
صديق اورث ذلك فيها توقفا ولنسم هذا الجنس اعتقادا جزما وهو
اكثر اعتقادات عوام المسلمين واليهود والنصارى في معتقداتهم واديانهم
بل اعتقاد اكثر المتكلمين في نصرة مذاهبهم بطريق الادلة فانهم قبلوا
المذهب والدليل جميعا بحسن الظن في الصبا فوقع عليه نشوهم فان المستقل
بالنظر الذي يستوي ميله في نظره الى الكفر والاسلام عزيز الحالة الثالثة
ان يكون لها سكون الى الشيء والتصديق به وهي تشعر بنقيضه او لا تشعر
ولكن ان اشعرت لم ينفر طبعها عن قبوله وهذا يسمى ظنا وله درجات في
الميل الى الزيادة والنقصان لا تحصى فمن سمع من عدل شيئا سكن اليه نفسه فان انضاف

اليه ثان زاد السكون وان انضاف ثالث زادت القوة فان انضاف اليه تجربة
لصدقهم على الخصوص زادت القوة فان انضاف قرينة كما اذا اخبروا
عن امر مخوف وقد اصفرت وجوههم واضطربت احوالهم زاد الظن
وهكذا لا يزال يترقى قليلا قليلا الى ان ينقلب الظن علما عند الانتهاء الى
حد التواتر والمحدثون يسمون اكثر هذه الاحوال علما ويقينا
حتى يطلقوا القول بان الاخبار التي تشتمل عليها الصحاح توجب العلم
والعمل وكافة الخلق الا آحاد المحققين يسمون الحالة الثانية
يقينا ولا يميزون بين الحالة الثانية والاولى والحق ان اليقين هو الاول
والثاني مظنة الغلط فاذا اتفق عقد جازم من معتقد فان يقينه على الدرجة
الاول لم يراع صورة اليقين على الشروط الماضية فاليقين
ضروري يعني به اليقين هاهنا ثم اعلم ان
مدارك اليقين ومجموع ما يتوهم كونه مدركا لليقين والاعتقاد
الجزم تحصر في سبعة اقسام الاول الاوليات واعني بها
العقليات المحضة التي افضى ذات العقل المجرد من غير استعانة
بحس وتخيل الى التصديق به مثل علم الانسان بوجود نفسه وبان
الواحد لا يكون قديما حادثا وان النقيضين اذا صدق احدهما كذب الآخر
وان الاثنين اكثر من الواحد ونظائره وبالجملة هذه القضايا
تصادف مرتسمة في العقل منذ وجوده حتى يظن العاقل انه لم يزل عالما
بها ولا يدري متى تجدد ولا يقف حصوله على امر سوى وجود العقل
اذ يرتسم فيه الموجود مفردا والقديم مفردا والحادث مفردا
والقوة المفكرة تجمع هذه المفردات وتنسب بعضها الى بعض مثل ان
القديم حادث فيكذب العقل به وان القديم ليس بحادث فيصدق
العقل به ولا يحتاج الا الى ذهن ترتسم فيه المفردات والى قوة مفكرة

في ما يشبه الذهن من غير شك فيه

تنسب بعض هذه المفردات الى بعض فينتهض العقل على البديهة الى التصديق او التكذيب
الثاني المشاهدات الباطنة وذلك كعلم الانسان بجوع نفسه وعطشه
وخوفه وفرحه وجميع الاحوال الباطنة التي يدركها من ليس له الحواس
الخمس فهذه ليست من الحواس الخمس ولا هي عقلية بل البهيمة تدرك
هذه الاحوال من نفسها بغير عقل وكذا الصبي والاوليات لا تكون
للبهائم والصبيان الثالث المحسوسات الظاهرة كقوله
الثلج ابيض والقمر مستدير والشمس مستنيرة وهذا الفن
واضح ولكن الغلط يتطرق الى الابصار لعوارض مثل بعد مفرط
وقرب مفرط او ضعف في العين واسباب الغلط في الابصار الذي هو
على الاستقامة ثلاثة والذي بالانعكاس كما في المرآة وبالانعطاف
كما يرى ما وراء البلور والزجاج تتضاعف فيه اسباب الغلط واستقصاء
ذلك في هذه العلاوة عسير ممكن فان اردت ان تفهم منه انموذجا
فانظر الى طرف الظل فتراه ساكنا والعقل يقضي بانه متحرك والى
الكواكب فتراها ساكنة والعقل يقضي بانها متحركة والى الصبي
في اول النشوء والنبات في اول النمو وهو في النمو والتزايد في كل
لحظة على التدريج فتراه واقفا وامثال ذلك مما يكثر
الرابع التجريبيات وقد يعبر عنها باطراد العادات وذلك
مثل حكمك بان النار محرقة والخبز مشبع والحجر هاو الى
اسفل والنار صاعدة الى فوق والخمر مسكر والسقمونيا مسهل
فان المعلومات التجريبية يقينية عند من جربها والناس يختلفون
في هذه لاختلافهم في التجربة فمعرفة الطبيب بان السقمونيا مسهل
كمعرفتك بان الماء مرو وكذلك الحكم بان المغناطيس جاذب
للحديد عند من عرفه وهذه غير المحسوسات لان مدرك الحس

هو ان هذا الحجر يهوي الى الارض واما الحكم بان كل حجر
هاو فهو قضية عامة لا قضية في عين وليس للحس الا قضية في عين
وكذلك اذا راى مائعا وقد شربه فسكر حكم بان جنس هذا المائع
مسكر فالحس لم يدرك الا شربا وسكرا معينا فالحكم في الكلي
اذا هو للعقل ولكن بواسطة الحس وتكرر الاحساس مرة
بعد اخرى اذ المرة الواحدة لا تحصل العلم فمن تالم له موضع
فصب عليه مائع فزال لم يحصل له العلم بانه المزيل اذ يحتمل الاتفاق
بل هو كما لو قرا عليه سورة الاخلاص فزال فربما يخطر بباله انه لا اثر لها
فاذا تكرر مرات كثيرة في احوال مختلفة انغرس في النفس يقين
وعلم بانه المؤثر كما حصل العلم بان الاصطلاء بالنار مزيل للبرد والخبز
مزيل لالم الجوع واذا تاملت هذا عرفت ان العقل قد ناله بعد
التكرر على الحس بواسطة قياس خفي ارتسم فيه ولم يشعر
بذلك القياس لانه لم يلتفت اليه ولم يشكله بلفظ وكان العقل يقول
لو لم يكن هذا السبب يقتضيه لما اطرد في الاكثر ولو كان بالاتفاق
لاختلف وهذا الان يحرك قطبا عظيما في معنى تلازم الاسباب
والمسببات التي يعبر عنها باطراد العادات وقد نبهنا على غورها
في كتاب تهافت الفلاسفة والمقصود تمييز التجريبيات عن الحسيات
ومن لم يمعن في تجربة الامور تعوزه جملة اليقينيات فيتعذر عليه
ما يلزم منها من النتائج فيستفيدها من اهل المعرفة بها وهذا كما ان
الاعمى والاصم يعوزهما جملة من العلوم النظرية التي تستنتج من مقدمات
محسوسة حتى يقدر الاعمى على ان يعرف بالبرهان ان الشمس اكبر
من الارض فانها تعرف بادلة هندسية تنبني على مقدمات حسية
ولما كان السمع والبصر شبكة جملة من العلوم قرنهما الله تعالى

بالمواد في كتابه في مواضع. الخامس المتواترات كعلمنا بوجود مكة ووجود
الشافعي رضي الله عنه وبعدد الصلوات الخمس بل كعلمنا بأن مذهب
الشافعي رضي الله عنه أن المسلم لا يقتل بالذمي فإن هذا أمر وراء المحسوس إذ ليس للحس
إلا أن يسمع صوت المخبر بوجود مكة وأما الحكم بصدقه فهو للعقل وآلته السمع
ولا مجرد السمع بل تكرر السماع ولا ينحصر العدد الموجب للعلم في
عدد ومن تكلف حصر ذلك فهو في شطط بل هو كتكرر التجربة ولكل
مرة من التجربة شهادة أخرى إلى أن ينقلب الظن علما ولا يشعر بوقته
فكذلك التواتر فهذه مدارك العلوم اليقينية الصالحة للمقدمات
البراهين وما بعدها ليس كذلك. السادس الوهميات وذلك مثل
قضاء الوهم بأن كل موجود فينبغي أن يكون مشارا إلى جهته وأن موجودا
لا متصلا بالعالم ولا منفصلا عنه ولا داخلا ولا خارجا محال وأن إثبات
شيء مع القطع بأن الجهات الست خالية عنه محال وهذا عمل قوة في التجويف
الأوسط من الدماغ تسمى وهمية وشأنها ملازمة المحسوسات ومتابعتها
والتصرف فيها فكل ما لا يكون على وفق المحسوسات التي ألفتها فليس في
طباعها إلا النبوة عنها وإنكارها ومن هذا القبيل نفرة الطبع عن قول القائل
ليس وراء العالم خلاء ولا ملاء وهاتان قضيتان وهميتان كاذبتان والأولى
منهما ربما وقع لك الأنس بكذبها لكثرة ممارستك الأدلة العقلية
الموجبة لإثبات موجود ليس في جهة والثانية ربما أنست بها لقلة
ممارستك لأدلتها وإذا تأملت عرفت أن ما أنكره الوهم من نفي الخلاء والملاء
غير منكر لأن الخلاء باطل بالبراهين القاطعة إذ لا معنى له والملاء متناه بأدلة
قطعية إذ يستحيل وجود أجسام لا نهاية لها وإذا ثبت هذان الأصلان
علم أنه لا خلاء ولا ملاء وراء العالم وهذه القضايا مع أنها وهمية كاذبة فهي في
النفس لا تتميز عن الأوليات القطعية بل مثل قولك لا يكون شخص في مكانين

بل يشهد به أول الفطرة كما يشهد بالأوليات العقلية وليس كل ما تشهد به
الفطرة قطعا هو صادق بل الصادق ما يشهد به قوة العقل فقط ومداركه
الخمسة المذكورة وهذه الوهميات لا يظهر كذبها للنفس إلا بدليل العقل
ثم بعد معرفة الدليل أيضا لا يسقط منازعة الوهم بل تبقى على نزاعها فإن
قلت فبماذا أميز بينها وبين الصادقة والفطرة قاطعة بالكل
ومتى يحصل الأمان منها فاعلم أن هذه ورطة تاه فيها جماعة فتسفسطوا
وأنكروا كون النظر مفيدا لليقين فقال بعضهم طلب اليقين غير ممكن
وقالوا بتكافؤ الأدلة وادعوا اليقين بتكافؤ الأدلة وقال بعضهم لا يتيقن
أيضا تكافؤ الأدلة بل هو أيضا في محل التوقف وكشف الغطاء عن هذا
يستدعي تطويلا فلا نستعجله ولكنا نعرفك الآن طريقين تثق بهما في كذب
الوهم. الأول جملي وهو أنك لا تشك في وجود الوهم والقدرة والعلم
والإرادة وهذه الصفات ليست من المحسوسات ولو عرضت على الوهم نفس
الوهم لأنكره فإنه يطلب له سمكا ومقدارا ولونا فإذا لم يجده أباه ولو
كلفت الوهم أن يتأمل ذات العلم والقدرة والإرادة لصور لكل واحد منها مكانا
مفردا ولو فرضت له اجتماع هذه الصفات في جزء واحد أو جسم
واحد لقدر بعضها منطبقا على البعض كأنه ستر رقيق مرسل على
وجهه ولم يقدر على تقدير اتحاد البعض بالبعض بالكلية فإنه إنما يشاهد الأجسام
ويراها متميزة في الموضع فيقضي في كل شيئين بأن أحدهما متميز في الموضع
عن الآخر. الطريق الثاني وهو معيار لآحاد المسائل
وهو أن تعلم أن جميع قضايا الوهم ليست كاذبة فإنه يوافق العقل
في استحالة وجود شخص في مكانين بل لا ينازع في جميع العلوم الهندسية
والحسابية وما يدرك بالحس وإنما ينازع في ما وراء المحسوس لأنه
يمثل غير المحسوسات بالمحسوسات إذ لا يقبلها إلا على نحو

المحسوسات فحيلة العقل في أن يثق بكذبه مهما نطق في غير محسوس بأن يأخذ
مقدمات يقينية يساعده الوهم عليها وينظمها نظم البرهان الذي ذكرناه
فإن الوهم يساعد على أن اليقينيات إذا نظمت كذلك كانت النتيجة لازمة
كما سبق من الأمثلة وكما في الهندسيات فيتخذ ذلك ميزانا ومحكا
فيه فإذا رأى الوهم يكاع عن قبول نتيجة دليل قد ساعد على مقدماته
وساعد على صحة نظمها وعلى كونها منتجة علم أن ذلك من قصور في طباعه
عن إدراك مثل هذا الشيء الخارج عن المحسوسات فاكتف بهذا القدر فإن تمام
الإيضاح فيه طويل. السابع المشهورات وهي آراء محمودة يوجب
التصديق بها إما شهادة الكل أو الأكثر أو شهادة الجم الغفير من الأفاضل
كقولك الكذب قبيح وإيلام البريء قبيح وكفران المنعم قبيح والإنعام
وشكر المنعم وإنقاذ الهلكى حسن وهذه قد تكون صادقة وقد تكون
كاذبة فلا يجوز أن يعول عليها في مقدمات البرهان فإن هذه القضايا ليست
أولية ولا وهمية فإن الفطرة الأولى لا تقضي بها بل إنما يغرس قبولها في النفس
بأسباب كثيرة تعرض من أول الصبى وذلك بأن تكرر على الصبي
ويكلف اعتقادها ويحسن ذلك عنده وربما يحمل عليها حب التسالم وطيب المعاشرة
وربما تنشأ من الحياء ورقة الطبع فترى أقواما يصدقون بأن ذبح
البهائم قبيح ويمتنعون عن أكل لحومها وما يجري هذا المجرى فالنفوس
المجبولة على الجبن والرقة أطوع لقبولها وربما يحمل على التصديق بها
الاستقراءات الكثيرة وربما كانت القضية صادقة ولكن بشرط
دقيق لا يفطن الذهن لذلك الشرط ويستمر على تكرير التصديق
فيرسخ في نفسه كمن يقول مثلا المتواتر لا يورث العلم لأن كل
واحد من الآحاد لا يورث العلم فالمجموع لا يورث لأنه لا يزيد على الآحاد
وهذا غلط لأن قول الواحد لا يوجب العلم بشرط الانفراد وعند

التواتر فإن ذهل أحد عن هذا الشرط لدقته وصدق به مطلقا وكذلك يصدق
بقوله تعالى إن الله على كل شيء قدير مع أنه ليس بقادر على خلق ذاته وصفاته وهو شيء
لكن هو قادر على كل شيء بشرط كونه ممكنا في نفسه فيذهل عن هذا الشرط ويصدق
به مطلقا لكثرة تكرره على اللسان ووقوع الذهول عن شرطه الدقيق
وللتصديق بالمشهورات أسباب كثيرة وهي من مثارات الغلط العظيمة
وأكثر قياسات المتكلمين والفقهاء مبنية على مقدمات مشهورة يسلمونها
بمجرد الشهرة فلذلك ترى أقيستهم في ساحة مناقضة يتحيرون فيها فإن
قلت فبماذا أدرك الفرق بين المشهورة والصادقة فاعرض قول القائل
العدل جميل والكذب قبيح على العقل الأولي الفطري الموجود لأول أوانه
وقدر أنك لم تعاشر أحدا ولم تخالط أهل ملة ولم تأنس بمسموع ولم تؤدب
باستصلاح ولم تهذب بتعليم أستاذ ومرشد وكلف نفسك أن تشكك
فيه فإنك تقدر عليه وتراه متأتيا وأما الذي يعسر عليك هذه التقديرات
فإن تقدير الجوع في حال الشبع عسير وكذلك تقدير كل حالة أنت منفك
عنها في الحال ولكن إذا تحذقت فيه أمكنك التشكك ولو كلفت نفسك
الشك في أن الاثنين أكثر من الواحد لم يكن الشك متأتيا بل لا يتأتى الشك في أن
العالم ينتهي إلى خلاء أو ملاء وهو كاذب وهمي ولكن فطرة الوهم تقتضيه والأخرى تقتضيه
فطرة العقل وأما كون الكذب قبيحا فلا تقضي به فطرة الوهم ولا فطرة العقل
بل ما ألفه الإنسان من العادات والاصطلاحات وهذه أيضا مغلطة
مظلمة يجب التحرز عنها فهذا القدر كاف في المقدمات التي منها ينتظم البرهان
فالمستفاد من المدارك الخمسة بعد الاحتراز من مواقع الغلط فيها يصلح
لصناعة البرهان والمستفاد من غلط الوهم لا يصلح البتة والمشهورات
تصلح للفقهيات الظنية والأقيسة الجدلية ولا تصلح لإفادة اليقين البتة

الفن الثالث من دعامة البرهان في اللواحق وفيه فصول

الفصل الاول

في بيان ما ينطق به اللسنة في معرض الدليل والتعليل في جميع اقسام العلوم يرجع الى الضروب التي ذكرناها فان لم يرجع اليها لم يكن دليلا وحيث ... مذكورا على النظم فسببه اما قصور علم الناظر او اهماله احد المقدمتين للوضوح او لكون التلبيس في ضمنه حتى لا ينتبه له او لتركيب الضروب وجمع جملة منها في سياق كلام واحد مثال ترك احدى المقدمتين لوضوحها وذلك عادة في الفقهيات والمحاورات احترازا عن التطويل كقول القائل هذا يجب عليه الرجم لانه زنا وهو محصن وتمامه ان يقول ان كل من زنا وهو محصن فعليه الرجم وهذا زنا وهو محصن لكن المقدمة الثانية لا تشتهر لها ذكر ذلك وقول العالم له محدث فيقال لم فيقال لانه جائز ويقتصر عليه وتمامه ان يقول كل جائز فله فاعل والعالم جائز فاذا له فاعل ويقول في نكاح الشغار هو فاسد والشغار لانه منهي عنه وتمامه ان يقول كل منهي عنه فهو اذا فاسد ولكن ترك الاولى لانها موضع النزاع ولو صرح بها لتنبه الخصم لها فربما يتركها للتلبيس مرة كما تقول يتركها للوضوح اخرى واكثر ادلة القرآن كذلك تكون وتركها في القرآن لوضوحها مثل قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فينبغي ان يضم اليها ومعلوم انهما لم يفسدا وقوله تعالى اذا لابتغوا الى ذي العرش سبيلا وتمامه انه معلوم انهم لم يبتغوا الى ذي العرش سبيلا ومثال ما يترك للتلبيس ان يقول فلان خاين في حقك فيقول لم فيقال لانه ساعي عدوك وتمامه ان يقال كل من ساعي العدو فهو عدو وهذا ساعي العدو فهو اذا عدو ولكن لو صرح به لتنبه الذهن بان من ساعي العدو فقد ينصحه وقد يخدعه ولا يجب ان يكون عدوا وربما ترك المقدمة الثانية مقدمة المحكوم عليه مثاله ان يقول لا تخالط فلانا فيقول لم فيقال لان الحساد لا يخالطون وتمامه ان يضم اليه ان هذا حاسد والحاسد لا يخالط فهذا اذا لا يخالط وسبيل من يريد التلبيس اهمال المقدمة التي التلبيس تحتها استغفالا للخصم واستجهالا له وهذا غلط

النظم الاول

ويتطرق ذلك الى النظم الثاني والثالث مثاله قولك كل شجاع ظالم فيقال لم فيقال لان الحجاج شجاع والحجاج ظالم فكل شجاع ظالم وهذا غير منتج لانه طلب نتيجة عامة من النظم الثالث وقد بينا انه لا ينتج الا نتيجة خاصة وانما كان من النظم الثالث لان الحجاج هو العلة لانه المتكرر في المقدمتين لا كونه محكوما عليه في المقدمتين فيلزم منه ان بعض الشجعان ظالم ومن هاهنا غلط من حكم على كل المتصوفة او كل المتفقهة بالفساد اذا راى ذلك من بعضهم ونظم قياسه ان فلانا متفقه وفلانا فاسق فكل متفقه فاسق وذلك لا يلزم بل يلزم ان بعض المتفقهة فساق وكثيرا ما يقع مثل هذا الغلط في الفقه اذ يرى الفقيه حكما في موضع معين فيقضي بذلك الحكم على العموم فيقول مثلا البر مطعوم والبر ربوي فكل مطعوم ربوي وبالجملة مهما كانت العلة اخص من الحكم والمحكوم عليه في النتيجة لم يلزم منه النتيجة الا جزئية وهو معنى النظم الثالث ومهما كانت العلة اعم من المحكوم عليه واخص من الحكم او مساوية له كان من النظم الاول في امكان انتاج القضايا الاربع اعني الموجبة العامة والخاصة والنافية العامة والخاصة ومهما كانت العلة اعم من الحكم والمحكوم عليه جميعا كان من النظم الثاني ولم ينتج منه الا النفي واما الايجاب فلا واما مثال المختلطات المركبة من كل نظم كقولك الباري تعالى ان كان على العرش فهو مساو او اكبر او اصغر وكل مساو او اكبر او اصغر مقدر وكل مقدر فاما ان يكون جسما او لا يكون جسما وباطل ان لا يكون جسما فيثبت انه جسم فيلزم ان يكون الباري تعالى جسما ومحال ان يكون جسما فمحال ان يكون على العرش وهذا السياق يشتمل على النمط الاول والثاني والثالث مختلطا كذلك فمن لم يقدر على تحليله وتفصيله ربما انطوى التلبيس في تضاعيفه ولا ينتبه لموضعه ومن عرف المفردات امكنه رد المختلطات اليها فاذا لا يتصور النطق بدليل الا وهو يرجع الى ما ذكرناه

الفصل الثاني

في بيان رجوع الاستقراء والتمثيل الى ما ذكرناه اما الاستقراء فهو عبارة عن تصفح امور جزئية ليحكم بحكمها على امر يشمل تلك الجزئيات كقولنا في الوتر ليس بفرض لانه يؤدى على الراحلة والفرض لا يؤدى على الراحلة فيقال لم قلتم ان الفرض لا يؤدى على الراحلة فيقول عرفنا بالاستقراء اذ رايناالقضاء والاداء والمنذور وسائر اصناف الفرائض لا يؤدى على الراحلة فعلمنا ان كل فرض لا يؤدى على الراحلة ووجه دلالة هذا لا يتم الا بالنظم الاول بان تقول كل فرض فاما اداء او قضاء او منذور وكل اداء او منذور او قضاء لا يؤدى على الراحلة فكل فرض لا يؤدى على الراحلة وهذا مختل يصلح للظنيات دون القطعيات والخلل تحت قوله اما اداء فان حكمه بان كل اداء لا يؤدى على الراحلة يمنعه الخصم اذ الوتر عنده اداء واجب يؤدى على الراحلة وانما يسلم الخصم من الاداء الصلوات الخمس وهي ظهور ... عنده فيقول وهل استقريت حكم الوتر في تصفحك وكيف وجدته فان قلت وجدته لا يؤدى على الراحلة فالخصم لا يسلم وان لم تتصفحه لم يبن لك الا بعض الاداء فخرجت عن المقدمة الثانية عن ان يكون عامة وصارت خاصة وذلك لا ينتج لانا بينا ان المقدمة الثانية في النظم الاول ينبغي ان يكون عامة ومن هذا غلط من قال ان صانع العالم جسم لانه قال كل فاعل جسم فيقول لاني تصفحت الفاعلين من خياط وبناء واسكاف وحجام وحداد وغيرهم فوجدتهم اجساما فيقال وهل تصفحت صانع العالم ام لا فان لم تتصفح فقد تصفحت البعض دون الكل فوجدت بعض الفاعلين جسما فصارت المقدمة الثانية خاصة لا تنتج وان تصفحت الباري فكيف وجدته فان قلت وجدته جسما فهو محل النزاع فكيف ادخلته في المقدمة فثبت بهذا ان الاستقراء ان كان تاما رجع الى النظم الاول وصلح للقطعيات وان لم يكن تاما لم يصلح الا للفقهيات لانه مهما وجد الاكثر على نمط غلب على الظن ان الاخر كذلك

الفصل الثالث

في وجوه لزوم النتيجة من المقدمات وهو الذي يعبر عنه بوجه الدليل ويلتبس الامر فيه على الضعفاء ولا يفهمون ان وجه الدليل عين المدلول او غيره فنقول كل مفردين جمعتهما القوة المفكرة ونسبت احدهما الى الاخر بنفي او اثبات وعرضته على العقل لم يخل العقل فيه من احد امرين اما ان يصدق به او يمتنع من التصديق فان صدق فهو الاول المعلوم بغير واسطة ويقال انه معلوم بغير نظر ودليل وحيلة وتامل وكل ذلك بمعنى واحد وان لم يصدق فلا مطمع في التصديق الا بواسطة وتلك الواسطة هي التي تنسب الى المحكوم عليه فيجعل خبرا عنه فيصدق ونسبة الى الحكم ويجعل الحكم خبرا عنها فيصدق فيلزم من ذلك بالضرورة التصديق بنسبة الحكم الى المحكوم عليه بيانه انا اذا قلنا للعقل احكم على النبيذ بالحرام قال لا ادري ولم يصدق به فعلمنا انه ليس يلتقي في الذهن طرفا هذه القضية وهو الحرام والنبيذ فلا بد ان يطلب واسطة ربما صدق العقل بوجودها في النبيذ وصدق بوجود وصف الحرام لتلك الواسطة فيلزمه التصديق بالمطلوب فنقول اهل النبيذ مسكر فيقول نعم اذا كان قد علم ذلك بالتجربة فنقول فهل المسكر حرام فيقول نعم اذا كان قد حصل ذلك بالسماع وهو المدرك بالسمع قلنا فان صدقت بهاتين المقدمتين لزمك التصديق بالثالث وهو ان النبيذ حرام بالضرورة فيلزمه ذلك ويذعن للتصديق به فان قلت فهذه القضية ليست خارجة عن المقدمتين وليست زائدة عليهما فاعلم ان ما توهمته حق من وجه وغلط من وجه اما وجه الغلط فهو ان هذه قضية ثالثة لان قولك النبيذ حرام غير قولك النبيذ مسكر وغير قولك المسكر حرام بل هذه ثلاث معلومات مختلفات ولكن فيها تكرر ... بل النتيجة اللازمة عن المقدمات الملزمة واما وجه كونه حقا فهو ان قولك المسكر حرام يشمل بعمومه النبيذ الذي هو احد المسكرات فقولك النبيذ حرام منطوي فيه لكن بالقوة لا بالفعل وقد يحضر العام في الذهن ولا يخطر الخاص فمن قال الجسم متحيز ربما لا يخطر

بالبال اذ الوقت ان الثعلب متحرز بمكان الحطب بالبال في ذلك الوقت لتعلب فضلا عن ان
يخطر بباله انه متحرز فان النتيجة موجودة في احدى المقدمتين بالقوة القريبة والموجود
بالقوة القريبة قد يظن انه موجود بالفعل واعلم ان هذه النتيجة لا تخرج من القوة
الى الفعل بمجرد العلم بالمقدمتين ما لم تحضر المقدمتين في الذهن ويخطر ببالك وجه
وجود النتيجة في المقدمتين بالقوة فاذا تاملت ذلك صارت النتيجة بالفعل اذ
لا يبعد ان ينظر الناظر الى بغلة منتفخة البطن فيتوهم انها حامل فيقال له هل
تعلم ان البغلة عاقر لا تحمل فيقول نعم فيقال وهل تعلم ان هذه بغلة فيقول نعم
فيقال كيف توهمت انها حامل فيتعجب من توهمه مع علمه بالمقدمتين اذ نظمهما
ان كل بغلة عاقر وهذه بغلة فهي اذا عاقر والانتفاخ له اسباب فلعلها انتفخت
من سبب اخر ولما كان السبب الخاص حصول النتيجة في الذهن التفطن لوجود
النتيجة بالقوة من المقدمتين اشكل على الضعفاء فلم يعرفوا ان وجه الدليل عين
المدلول او غيره والحق ان المطلوب هو المدلول المستنتج فانه غير التفطن لوجوده
في المقدمتين بالقوة ولكن هذا التفطن هو سبب حصوله على سبيل التولد عند
المعتزلة وعلى سبيل استعداد القلب بحضور المقدمتين مع هذا التفطن لفيضان
النتيجة من واهب الصور المعقولة الذي هو العقل الفعال عند الفلاسفة
وعلى سبيل تضمن المقدمات النتيجة بطريق اللزوم الذي لا بد منه عند اكثر
اصحابنا المخالف للتولد الذي ذكره المعتزلة وعلى سبيل حصوله بقدرة الله
تعالى عقيب حضور المقدمتين في الذهن والتفطن لوجه تضمنهما له بطريق اجراء
الله تعالى العادة على وجه يتصور خرقها بان لا يخلق عقيب تمام النظر عند بعض
اصحابنا ثم ذلك من غير نسبة له الى القدرة الحادثة عند بعضهم بل حيث لا تتعلق
به قدرة العبد وانما قدرته على احضار المقدمتين ومطالعة وجه تضمن المقدمتين
النتيجة عالما معنى وجودها فيهما بالقوة فقط اما صيرورة النتيجة بالفعل

بالفعل لا تتعلق بها القدرة وعند بعضهم هو كسب مقدور والراي الحق في
ذلك لا يليق بما نحن فيه والمقصود كشف الغطاء عن النظر وان وجه الدليل ما
هو والمدلول ما هو والنظر الصحيح ما هو والنظر الفاسد ما هو وترى
الكتب مشحونة بتطويلات في هذه الالفاظ من غير شفاء واما الكشف فيحصل في
بالطريق الذي سلكناه فقط فلا ينبغي ان يكون شغفك بالكلام المعتاد المشهور
بل بالكلام المفيد الموضح وان خالف الكلام المعتاد.

مغالطة من منكري النظر

وهو ان يقول ما تطلب بالنظر
اهو معلوم لك ام لا فان علمته فكيف تطلب وانت واجد فان جهلت
فاذا وجدته فبم تعرف انه مطلوبك وكيف يطلب العبد الآبق من لا يعرفه
فانه لو وجده لم يعرف انه مطلوبه فنقول اخطات في نظم شبهتك فان تقسيمك
ليس بحاصر اذ ههنا قسم ثالث وهو اني اعرفه من
وجه واجهله من وجه واعني الان بالمعرفة والتصور عن العلم باجزاء
مفردات اجزاء المطلوب بطريق المعرفة والتصور واعلم ان جملة النتيجة
المطلوبة بالقوة لا بالفعل اي في قوتي ان احصل التصديق بها بالفعل فانا جاهل بها
من وجه اي لا اعلمها بالفعل اذ لو كنت اعلمها بالفعل لما طلبتها ولولا علمي بالقوة
لما طمعت في ان اعلمها اذ ليس في قوة كل احد تحصيل كل علم باجتماع المقدمتين
فلولا اني فهمته بالمعرفة والتصور لاجزائه المفردة لما كنت اعلم الظفر بمطلوبي
اذا وجدته وهو كالعبد الآبق فاني اعرف ذاته بالتصور وانما اطلب مكانه فانه
في البيت ام لا وكونه في البيت افهم بالمعرفة والتصور اي افهم البيت مفردا
والكون مفردا واعلمه بالقوة اي في قوتي ان اصدق بكونه في البيت
واطلب حصوله بالفعل من جهة حاسة البصر فاذا رايته في البيت صدقت
بكونه في البيت ولكن لا اطلب لكون العلم حاجبا اذا وجدته.

الفصل الرابع

في انقسام البرهان الى برهان علة وبرهان دلالة اما برهان
الدلالة فهو ان يكون الامر المتكرر في المقدمتين معلولا ومسببا فان المعلول
والعلة متلازمان وكذلك السبب والمسبب والموجب والموجب فان
استدللت بالعلة على المعلول فالبرهان برهان علة وان استدللت بالمعلول
على العلة فهو برهان دلالة وكذلك لو استدللت باحد المعلولين على الاخر
مثال قياس العلة من المحسوسات ان يستدل على المطر بالغيم وعلى شبع زيد
باكله فتقول من اكل كثيرا فهو في الحال شبعان وزيد اكل كثيرا فهو
اذا شبعان وان قلت من كان شبعان فقد اكل كثيرا وزيد شبعان
فاذا قد اكل كثيرا فهذا برهان الدلالة ومثاله من الكلام قولك كل
فعل محكم ففاعله عالم والعالم فعل محكم فصانعه عالم.

ومثال

الاستدلال باحدى النتيجتين على الاخرى في الفقه قولنا الزنا لا يوجب حرمة
المصاهرة لان كل وطء لا يوجب المحرمية فلا يوجب الحرمة وهذا لا يوجب المحرمية
فلا يوجب الحرمة فان الحرمة والمحرمية ليست احداهما علة الاخرى بل هما
نتيجتا علة واحدة وحصول احدى النتيجتين يدل على حصول الاخرى بواسطة
العلة فانها ملازم علتها والنتيجة الثانية ايضا ملازم علتها وملازم الملازم ملازم
لا محالة وجميع استدلالات الفراسة من قبيل الاستدلال باحدى النتيجتين على
الاخرى حتى انه يستدل بالخطوط في كف الشاة على اراقة الدم في تلك السنة
ويستدل بالخلق على الاخلاق ولا يمكن ذلك الا بطريق تلازم النتيجتين الصادرتين من
سبب واحد ولنقتصر من مدارك العقول على هذا القدر فانه كالعلاوة
على علم الاصول ومن اراد مزيدا عليه فليطلبه في كتاب محك النظر وكتاب
معيار العلم ولنشتغل الان بالاقطاب الاربعة التي يدور عليها
علم الاصول. تمت المقدمة والحمد لله رب العالمين
وصلى الله على محمد النبي وعلى اله اجمعين

تتلوه ان شاء الله عز وجل
القطب الاول في الثمرة وهو
الحكم وهو مبدأ اصول الفقه

بسم الله الرحمن الرحيم

القطب الاول في الثمرة

وهو الحكم والكلام فيه ينقسم الى فنون فن في حقيقة الحكم وفن في
اقسامه وفن في اركانه وفن في المظهر للحكم

الفن الاول في حقيقته

ويشتمل على تمهيد وثلث
مسائل.

اما التمهيد فهو ان الحكم عندنا عبارة عن خطاب
الشرع اذا تعلق بافعال المكلفين فالحرام هو المقول فيه ان يسم فاعله
وان يسم تاركه وان لم يوجد هذا الخطاب من الشارع فلا حكم
فلهذا قلنا العقل لا يحسن ولا يقبح ولا يوجب شكر المنعم ولا حكم للافعال
قبل ورود الشرع فلنرسم كل مسألة براسها.

مسألة ذهبت
المعتزلة الى ان الافعال تنقسم الى حسنة وقبيحة فمنها ما يدرك حسنه
بضرورة العقل كحسن انقاذ الهلكى والغرقى وشكر المنعم ومعرفة
والصدق وقبح الكفران وايلام البريء والكذب الذي لا غرض فيه ومنها
ما يدرك بنظر العقل كحسن الصدق الذي فيه ضرر وقبح الكذب الذي
فيه نفع ومنها ما يدرك بالسمع كحسن الصلاة والحج والعبادات وزعموا

خ بصفات

انها متميزة بصفة ذاتية عن غيرها بما فيها من اللطف المانع من الفحشاء الداعي
الى الطاعة لكن العقل لا استقلال له بدركه فنقول قول القائل
هذا حسن وهذا قبيح لا يفهم معناه ما لم يفهم معنى الحسن والقبيح فان الاصطلاحات
في اطلاق لفظ الحسن والقبيح مختلفة فلا بد من تحصيلها والاصطلاحات
فيه ثلاثة **الاول** الاصطلاح المشهور العامي وهو ان الافعال
تنقسم الى ما يوافق غرض الفاعل والى ما يخالفه والى ما لا يوافق ولا يخالف
فالموافق يسمى حسنا والمخالف يسمى قبيحا والثالث يسمى عبثا وعلى هذا
الاصطلاح اذا كان الفعل موافقا لشخص مخالفا لآخر فهو حسن في حق
من يوافقه قبيح في حق من خالفه حتى ان قتل الملك الكبير يكون حسنا
في حق اعدائه قبيحا في حق اوليائه وهؤلاء لا يتحاشون عن تقبيح فعل الله تعالى
اذا لم يوافق اغراضهم ولذلك يسبون الدهر والفلك ويقولون خرف
الفلك وانعكس الدهر وهم يعلمون ان الفلك مسخر ليس اليه شيء
ولذلك قال صلى الله عليه وسلم لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر
فاطلاق اسم الحسن والقبيح على الافعال عندهم كاطلاقه على الصور
فمن مال طبعه عن شخص استقبحه ورب شخص ينفر عنه طبع ويميل اليه
طبع فيكون حسنا في حق هذا قبيحا في حق ذلك حتى يستحسن سمرة اللون جماعة
ويستقبحها جماعة فالقبح والحسن عندهم عبارة عن الموافقة والمنافرة
وهما امران اضافيان لا كالسواد والبياض اذ لا يتصور ان يكون الشيء
اسود في حق زيد ابيض في حق عمرو **الاصطلاح الثاني**
التعبير بالحسن عما حسنه الشرع بالثناء على فاعله فيكون فعل الله
حسنا بكل حال خالف الغرض او وافق ويكون المأمور به شرعا ندبا كان
او ايجابا حسنا والمباح لا يكون حسنا **الاصطلاح الثالث**
التعبير بالحسن عن كل ما لفاعله ان يفعله فيكون المباح حسنا مع المأمورات

خ تلخيصها

الى صورة استحسنه ومن نفر طبعه عن شخص

وفعل الله حسن بكل حال فهذه المعاني الثلاثة كلها اوصاف اضافية وهي معقولة
ولا حجر على من جعل لفظ الحسن عبارة عن شيء منها ولا مشاحة في الالفاظ فعلى
هذا اذا لم يرد الشرع لا يتميز فعل عن فعل الا بالموافقة والمخالفة ويختلف
ذلك بالاضافات ولا يكون صفة للذات فان قيل نحن لا ننازعكم في هذه
الامور الاضافية ولا في هذه الاصطلاحات ان نصطلح عليها ولكن
ندعي الحسن والقبح وصفا ذاتيا للحسن والقبيح مدركا بضرورة العقل
في بعض الاشياء كالظلم والكذب والكفران والجهل ولذلك لا يجوز
شيء من ذلك على الله عز وجل لقبحه ويحرم على كل عاقل قبل ورود
الشرائع لانه قبيح لذاته وكيف ينكر ذلك والعقلاء باجمعهم متفقون
على القبح من غير اضافة الى حال دون حال قلنا فانتم الآن تزعمون
فيما ذكرتموه ثلاثة امور احدها كون القبح وصفا ذاتيا
والثاني قولكم ان ذلك مما يعلمه العقلاء بالضرورة الثالث ظنكم
ان العقلاء لو اتفقوا عليه لكان ذلك حجة قاطعة ودليلا على كونه ضروريا
اما الاول وهو دعوى كونه وصفا ذاتيا فهو تحكم اذ الفعل
فان الفعل عندهم قبيح لذاته بشرط الا يتسببه جناية ولا يتعقبه عوض
حتى جاز ايلام البهائم وذبحها ولم يقبح من الله عز وجل ذلك لانه يثيبها
عليه في الآخرة والقتل فعل ذاتي له حقيقة واحدة لا تختلف بان يتقدمه
جناية او يعقبه ثواب وانما يختلف من حيث الاضافة الى الفوائد والاغراض وكذلك
الكذب كيف يكون قبيحا لذاته ولو كان فيه عصمة دم نبي باخفاء مكانه
عن ظالم يقصد قتله لكان حسنا بل واجبا يعصى الله بتركه والوصف الذاتي
كيف يتبدل بالاضافة الى الاحوال واما **الثاني** وهو كونه
مدركا بالضرورة فكيف يتصور ذلك ونحن ننازعكم فيه والضروري
لا ينازع فيه خلق كثير من العقلاء وقولهم انكم مضطرون الى المعرفة

خ الشرع

خ معرفتكم

وتوافقون طبعا ولكنكم تظنون ان مستنده حكم الشرع كما ظن الكعبي ان مستند
علمه خبر التواتر النظر ولا يبعد التباس مدارك العلم وانما يبعد الخلاف في نفس
المعرفة ولا خلاف فيها فهذا كلام فاسد لانا نقول الحسن من الله ايلام
البهائم ولا نعتقد قبحه ولا تقولوا فانا نعلم انا ننازعكم في نفس العلم **الثالث**
انا لو سلمنا اتفاق العقلاء على هذا لما كان حجة بل لم يسلم كونهم
مضطرين اليه بل يجوز ان يقع الاتفاق على ما ليس بضروري فقد اتفق الناس
على اثبات الصانع وجواز بعثة الرسل ولم يخالف الا الشواذ فلو اتفق ان
تساعدهم لم يكن ذلك ضروريا فكذلك اتفاق الناس على اعتقاد يمكن ان
يكون بعضه عن دليل السمع الدال على هذه الاشياء وبعضه عن تقليد عموم
الآخذين من السمع وبعضه عن الشبهة التي وقعت لاهل الضلال فالتئام
الاتفاق من هذه الاسباب لا يدل على كونه ضروريا بل لا يدل على كونه حجة
لولا منع السمع من تجويز الخطأ على كافة هذه الامة خاصة اذ لا يبعد اجتماع الخلق
على الخطأ عن تقليد وعن شبهة كيف وفي الملحدة من لا يعتقد قبح هذه الاشياء
ولا حسن نقائضها وكيف يدعي اتفاق العقلاء **احتجوا** بانا نعلم
قطعا ان من استوى عنده الصدق والكذب آثر الصدق ومال اليه ان كان
عاقلا وليس ذلك الا لحسنه وان الملك العظيم المستولي على الاقاليم اذا
رأى ضعيفا مشرفا على الهلاك يميل الى انقاذه وان كان لا يعتقد اصل
الدين ليستظهر ثوابا ولا ينتظر منه ايضا مجازاة وشكرا ولا ثناء اذ لم يعرفه
المسكين ولم يره بان كان اعمى اصم لا يسمع الصوت ولا يوافق ذلك غرضه
بل ربما يتعب به بل يحكم العقلاء بحسن الصبر على السيف اذا اكره على كلمة
الكفر او على افشاء السر ونقض العهد وهو على خلاف غرض المكره
وعلى الجملة استحسان مكارم الاخلاق وافاضة النعم مما لا ينكره
عاقل الا عن عناد **فالجواب** انا لا ننكر اشتهار هذه القضايا

الشواذ

بين الخلق وكونها محمودة مشهورة ولكن مستندها اما التدين بالشرائع
واما الاغراض ونحن انما ننكر ذلك في حق الله تعالى لانتفاء الاغراض
عنه فاما اطلاق الناس هذه الالفاظ فيما يدور بينهم فيستمد من الاغراض
ولكن قد تدق الاغراض وتخفى فلا ينتبه لها الا المحققون ونحن ننبه على
مثار الغلط فيه وهي ثلاث مثارات يغلط الوهم فيها **الاول** ان
الانسان يطلق اسم القبح على ما يخالف غرضه وان كان يوافق غرض غيره من حيث
انه لا يلتفت الى الغير فان كل طبع مشغوف بنفسه ومستحقر لغيره
فيقضي بالقبح مطلقا وربما يضيف القبح الى ذات الشيء ويقول هو في نفسه
قبيح فيكون قد قضى بثلاثة امور هو مصيب في واحد منها وهو اصل الاستقباح
ومخطئ في امرين احدهما اضافة القبح الى ذاته اذ غفل عن كونه قبيحا لمخالفة غرضه
والثاني حكمه بالقبح مطلقا ومنشؤه عدم الالتفات الى غيره بل عن الالتفات الى بعض
احوال نفسه فانه قد يستحسن في بعض الاحوال عين ما يستقبحه اذا اختلف الغرض
الغلطة الثانية ان ما هو مخالف للغرض في جميع الاحوال الا
في حالة واحدة نادرة قد لا يلتفت الوهم الى تلك الحالة النادرة بل لا يخطر بالبال
فيراه مخالفا في كل الاحوال فيقضي بالقبح مطلقا لاستيلاء احوال القبح على قلبه
وذهاب الحالة النادرة عن ذكره كحكمه على الكذب انه قبيح مطلقا وغفلته عن
الكذب الذي يستفاد به عصمة دم نبي او ولي واذا قضى بالقبح مطلقا
واستمر عليه مدة وتكرر ذلك على سمعه ولسانه انغرس في نفسه
استقباح منفر فلو وقعت تلك الحالة النادرة وجد في نفسه نفرة عنه
لطول نشوه على الاستقباح فانه القي اليه منذ الصبا على سبيل التأديب
والارشاد ان الكذب قبيح لا ينبغي ان يقدم عليه احد ولا ينبه على حسنه
في بعض الاحوال خيفة من ان لا يستحكم نفرته عن الكذب فيقدم عليه وهو
قبيح في اكثر الاحوال والسماع في الصغر كالنقش في الحجر فيعز في النفس

وجد التصديق به مطلقا وهو صدق لكن لا على الاطلاق بل في أكثر الأحوال وإذا
لم يكن على ذكره إلا أكثر الأحوال فهو بالإضافة إليه كل الأحوال فلذلك يعتقده مطلقا

الغلطة الثالثة سببها سبق الوهم إلى العكس فإن ما يرى
مقرونا بالشيء يظن أن الشيء أيضا لا محالة مقرون به مطلقا ولا يدري أن الأخص
أبدا مقرون بالأعم والأعم لا يلزم أن يكون مقرونا بالأخص **ومثاله**
نفرة نفس السليم أعني الذي نهشته الحية عن الحبل المبرقش اللون لأنه وجد
الأذى مقرونا بهذه الصورة فتوهم أن هذه الصورة مقرونة بالأذى وكذلك ينفر
عن العسل إذا شبه بالعذرة لأنه وجد الأذى مقرونا بالرطب الأصفر
فتوهم أن الرطب الأصفر يقترن به الاستقذار ويغلب الوهم حتى يتعذر
الأكل فإن حكم العقل بكذب الوهم لكن خلقت قوى النفس مطيعة للأوهام
وإن كانت كاذبة حتى إن الطبع لينفر عن حسناء سميت باسم اليهود إذ
وجد الاسم مقرونا بالقبح فظن أن القبح يلزم الاسم ولهذا نورد على بعض
العوام مسألة عقلية جلية فيقبلها فإذا قلت هذا مذهب الأشعري أو
الحنبلي أو المعتزلي نفر عنه إن كان يسيء الاعتقاد فيمن نسبته إليه
وليس هذا طبع العامي خاصة بل طبع أكثر العقلاء المتسمين بالعلوم إلا العلماء
الراسخين الذين أراهم الله عز وجل الحق حقا وقواهم على اتباعه وأكثر الخلق
قوى نفوسهم مطيعة للأوهام الكاذبة مع علمهم بكذبها وأكثر إقدام
الخلق وإحجامهم بسبب هذه الأوهام فإن الوهم عظيم الاستيلاء على
النفس ولذلك ينفر طبع الإنسان عن المبيت في بيت فيه ميت مع قطعه
بأنه لا يتحرك ولكنه يتوهم في كل ساعة حركته ونطقه فإذا انبعثت لهذه
الخيالات فنرجع ونقول إنما نرجح الإقدام على الإهمال في حق
من لا يعتقد الشرائع لدفع الأذى الذي يلحق الإنسان من رقة الجنسية
وهو طبع يستحيل الانفكاك عنه وسببه أن الإنسان يقدر نفسه في تلك

البلية ويقدر غيره معرضا عن إنقاذه فيستقبحه منه لمخالفته غرضه
فيعود ويقدر ذلك الاستقباح من المشرف على الهلاك في حق نفسه فيدفع عن
نفسه ذلك القبح المتوهم فإن فرض في بهيمة أو في شخص لا رقة فيه فهو بعيد
تصوره ولو تصور فيبقى أمر آخر وهو طلب الثناء على إحسانه فإن فرض
حيث لا يعلم أنه المنقذ فيتوقع أن يعلم فيكون ذلك التوقع باعثا فإن
فرض في موضع يستحيل أن يعلم فيبقى ميل وترجيح يضاهي نفرة طبع
السليم عن الحبل وذلك أنه رأى هذه الصورة مقرونة بالثناء فظن أن الثناء
مقرون بها بكل حال كما أنه لما رأى الأذى مقرونا بصورة الحبل وطبعه
ينفر عن الأذى فينفر عن المقرون بالشيء فالمقرون باللذيذ لذيذ
والمقرون بالمكروه مكروه بل الإنسان إذا جالس من عشقه في مكان
فإذا انتهى إليه أحس في نفسه تفرقة بين ذلك المكان وغيره ولذلك قال
الشاعر:

أمر على جدار ديار ليلى ... أقبل ذا الجدار وذا الجدارا
وما تلك الديار شغفن قلبي ... ولكن حب من سكن الديارا

وقال ابن الرومي منبها على سبب حب الأوطان:

وحبب أوطان الرجال إليهم ... مآرب قضاها الشباب هنالكا
إذا ذكروا أوطانهم ذكرتهم ... عهود الصبا فيها فحنوا لذلكا

وشواهد ذلك مما يكثر وكل ذلك من حكم الوهم وأما الصبر على السيف
في ترك كلمة الكفر مع طمأنينة النفس فلا يستحسنه جميع العقلاء لولا
الشرع بل ربما استقبحوه وإنما يستحسنه من ينظر إلى الثواب على الصبر
أو من ينظر إلى الثناء عليه بالشجاعة والصلابة في الدين فكم من شجاع يركب متن
الخطر ويهجم على عدد وهو يعلم أنه لا يطيقهم ويستحقر ما يناله من الألم لما
يعتاضه من توهم الثناء والحمد ولو بعد موته وكذلك إخفاء السر
وحفظ العهد لما تواصى الناس بهما لما فيهما من المصالح وأكثر الثناء عليهما

من يتحمل الضرر فيه فإنما يتحمله لأجل الثناء فإن فرض حيث لا ثناء فقد
وجد مقرونا بالثناء فيميل الوهم إلى المقرون باللذيذ وإن كان خاليا
عنه فإن فرض من لا يستولي عليه هذا الوهم ولا ينظر إلى الثواب والثناء
فهو مستقبح السعي في هلاك نفسه بغير فائدة ويستحمق من يفعل ذلك
قطعا فمن يسلم أن مثل هذا يؤثر الهلاك على الحياة وكذلك الجواب
عن الكذب وعن جميع ما يفرضونه ثم نقول لم ينكر أن أهل العادة
يستقبح بعضهم من بعض الظلم والكذب وإنما الكلام في القبح
والحسن بالإضافة إلى الله تعالى ومن قضى به فمستنده قياس الغائب على
الشاهد وكيف يقيس والسيد لو ترك عبيده وإماءه بعضهم يموج
في بعض ويرتكبون الفواحش وهو مطلع عليهم وقادر على منعهم
لقبح منه وقد فعل الله ذلك بعباده ولم يقبح منه وقولهم إنه
تركهم لينزجروا بأنفسهم فيستحقوا الثواب هوس لأنه علم أنهم
لا ينزجرون فليمنعهم قهرا فكم من ممنوع عن الفواحش لعجزه وعنته
فذلك أحسن من تمكينهم مع العلم بأنهم لا ينزجرون

مسألة

لا يجب شكر المنعم عقلا خلافا للمعتزلة **ودليله** أنه لا معنى
للواجب إلا ما أوجبه الله تعالى وأمر به وتوعد بالعقاب على تركه
فإذا لم يرد خطاب فأي معنى للوجوب بل تحقيق القول فيه أن
العقل لا يخلو إما أن يوجب ذلك لفائدة أو لا لفائدة ومحال أن يوجب لا لفائدة
فإن ذلك عبث وسفه فإن كان لفائدة فلا يخلو إما أن يرجع إلى المعبود
وهو محال إذ يتعالى ويتقدس عن الأغراض أو إلى العبد وذلك لا يخلو إما أن يكون
في الدنيا أو في الآخرة ولا فائدة له في الدنيا بل يتعب بالنظر والفكر
والمعرفة والشكر ويحرم به عن الشهوات واللذات ولا فائدة له في الآخرة
فإن الثواب تفضل من الله تعالى يعرف بوعده وخبره فإن لم يخبر عنه فمن

خ يتموجون

أين يعلم أنه يثاب عليه فإن قيل يخطر له أنه إن شكر يثاب في الآجل والعقل
قاض باحتمال التعب العاجل لارتقاب النفع الآجل وإنه إن كفر وأعرض ربما
يعاقب والعقل يدعو إلى سلوك طريق الأمن قلنا لا بل العقل يعرف طريق
الأمن بل الطبع يستحث على سلوكه إذ كل إنسان مجبول على حب نفسه
وعلى كراهة الألم فقد غلطتم في قولكم إن العقل داع بل العقل هاد
والبواعث والدواعي تنبعث من النفس تابعة لحكم العقل وغلطتم أيضا
في قولكم إنه يثاب على جانب الشكر والمعرفة خاصة لأن هذا الخاطر
يعارضه أن يتوهم غرض في جانب ترك الشكر بمعرفة عن الكفر وهما متساويان
بالإضافة إلى جلال الله تعالى بل إن فتح باب الأوهام فربما يخطر له أن الله
تعالى يعاقبه لو شكره لأنه أمره بأسباب النعم فلعله خلقه ليترفه
ويتمتع فإتعابه نفسه تصرف في مملكته بغير إذنه ولهم

شبهتان أحدهما قولهم

اتفاق العقلاء على حسن الشكر وقبح الكفران لا سبيل إلى إنكاره
وذلك مسلم لكن في حقهم لأنهم يهتزون ويرتاحون بالشكر
ويغتمون بالكفران والله تعالى يستوي في حقه الأمران فالمعصية
والطاعة في حقه سيان **ويشهد لذلك أمران**
أحدهما أن المتقرب إلى السلطان بتحريك أنملته في زاوية
حجرته مستهزئ بنفسه وعبادة العباد بالنسبة إلى جلال الله
تعالى دونه في الرتبة **والثاني** أن من تصدق عليه السلطان
بكسرة خبز في مخمصة فأخذ يدور في البلاد وينادي على
رؤوس الأشهاد بشكره كان ذلك قبيحا وافتضاحا وجملة نعم الله
تعالى على عباده بالنسبة إلى مقدوراته دون ذلك بالنسبة إلى خزانه

من سلوك

لا ننظر في معجزتكم صح

الملك لأن خزانة الملك تفنى بأمثال تلك الكسرة وأشباهها ومقدورات
الله تعالى لا تتناهى فما أصغر ما أفاضه الله على عباده. **الشبهة**
الثانية قولهم حصر مدارك الوجوب في الشرع يفضي إلى إفحام
الرسل فإنهم إذا أظهروا المعجزات قال لهم المدعوون لا يجب علينا النظر
في معجزتكم ما لم يثبت علينا وجوب النظر حتى ننظر ولا نعرف ذلك ما لم
ننظر فيؤدي إلى الدور. والجواب من وجهين أحدهما من حيث التحقيق
وهو أنكم غلطتم في ظنكم أنا نقول استقرار الشرع موقوف على نظر
الناظرين بل إذا بعث الرسول وأيد بمعجزة وحصل بها إمكان المعرفة
لو نظر العاقل فيها فقد ثبت الشرع واستقر ورود الخطاب بإيجاب
النظر إذ لا معنى للواجب إلا ما ترجح فعله على تركه بدفع ضرر معلوم
أو موهوم فمعنى الوجوب رجحان الفعل على الترك والموجب هو المرجح
وهو الذي عرّف رسوله وأمره أن يعرّف الناس أن الكفر سم مهلك والمعصية
داء والطاعة شفاء فالمرجح هو الله تعالى. وأما الرسول فهو المخبر والمعجزة
سبب تمكن العاقل من التوصل إلى معرفة الترجيح والعقل هو الآلة
التي بها يعرف صدق المخبر عن الترجيح والطبع المجبول على التألم بالعذاب
والتلذذ بالثواب هو الباعث المستحث على الحذر من الضرر. وبعد ورود
الخطاب حصل الإيجاب الذي هو الترجيح. وبالتأييد بالمعجزة حصل
الإمكان في حق العاقل الناظر إذ قدر به على معرفة الرجحان. وقوله لا
أنظر ما لم أعرف ولا أعرف ما لم أنظر. **مثاله** ما لو قال الأب
لولده التفت فإن وراءك سبعا ضاريا هو ذا يهجم عليك إن غفلت عنه فيقول
لا ألتفت ما لم أعرف السبع ولا أعرف ما لم ألتفت فيقال له لا جرم تهلك
بترك الالتفات وأنت معذور لأنك قادر على الالتفات وترك
العناد. وكذلك النبي يقول الموت وراءك ودونه الهوام المؤذية

والعذاب الأليم إن تركت الإيمان والطاعة ويعرفك ذلك ما بين يدي من معجزتي
فإن نظرت وأطعت نجوت وإن غفلت وأعرضت فإن الله تعالى غني عنك
وعن عملك. وإنما أضررت نفسك فهذا أمر معقول لا ينافيه. **الجواب**
الثاني المقابلة بمذهبهم فإنهم وضعوا أن العقل هو الموجب في أنه يوجب
بجوهره لحاجاته ضرورة لا ينفك منه أحد إذ لو كان كذلك لكان كل عاقل
عاقلا عن معرفة الوجوب بل لا بد من تأمل ونظر ولو لم ينظر لم يعرف وجوب
النظر وإذا لم يعرف وجوب النظر فلا ينظر فيؤدي إلى الدور كما
سبق. فإن قيل العاقل لا يخلو عن خاطرين يخطران له أنه إن نظر
وشكر أثيب وإن ترك عوقب فيلوح له على القرب وجوب سلوك
طريق الأمن. قلنا كم من عاقل انقضى عليه الدهر ولم يخطر له هذا
الخاطر بل قد يخطر له أنه لا يتميز في حق الله أحد الجانبين عن الآخر
فكيف أعذب نفسي بلا فائدة ترجع إلي ولا إلى المعبود. ثم إن كان عدم
الخلو عن الخاطرين كافيا في التمكن من المعرفة. فإذا بعث النبي ودعا
وأظهر المعجزة كان خطور هذه الخواطر أقرب إذ لا ينفك عن هذه
الخواطر بعد إنذار النبي وتحذيره ولا ينكر أن الإنسان إذا استشعر
المخافة استحثه طبعه على الاحتراز. فإنا لا ننكر استشعارا إنما ننكر التأمل
الصادر عن العقل فإن سمى مسم معرفة الوجوب موجبا فهو تجوز في
الكلام بل الحق الذي لا مجاز فيه أن الله هو الموجب أي مرجح الفعل على
الترك والنبي مخبر والعقل معرف والطبع باعث والمعجزة
ممكنة من المعرفة والله أعلم. **مسألة** ذهب جماعة من
المعتزلة إلى أن الأفعال قبل ورود الشرع على الإباحة وقال بعضهم
على الحظر وقال بعضهم على الوقف ولعلهم أرادوا ذلك فيما لا يقضي
العقل فيه بحسن ولا قبح ضرورة ولا نظرا كما فصلنا من مذهبهم وهذه المذاهب

كلها باطلة. أما إبطال مذهب الإباحة فهو أنا نقول المباح يستدعي مبيحا
كما يستدعي العلم والذكر ذاكرا وعالما والمبيح هو الله تعالى إذا
خيّر بين الفعل والترك بخطابه فإذا لم يكن خطاب لم يكن تخيير فلم يكن
إباحة وإن عنوا بكونه مباحا أنه لا حرج في تركه وفعله فقد أصابوا في
المعنى وأخطأوا في اللفظ فإن فعل البهيمة والصبي والمجنون لا يوصف
بكونه مباحا وإن لم يكن في فعله وتركه حرج وأفعال الله تعالى في حق الله تعالى
أعني ما صدر من الله تعالى لا يوصف بأنها مباحة ولا حرج عليه فيها
لكنه إذا انتفى الحرج من المخير استحق الإباحة فإن استجرأ مستجرئ على إطلاق
اسم المباح على أفعال الله تعالى ولم يرد به إلا نفي الحرج فقد أصاب في المعنى
وإن كان لفظه مستنكرا. فإن قيل العقل هو المبيح لأنه خيّر
بين فعله وتركه إذ حرّم القبيح وأوجب الحسن وخيّر فيما ليس بحسن ولا
قبيح. قلنا تحسين العقل وتقبيحه قد أبطلناه وهذا مبني عليه ثم تسمية العقل
مبيحا مجاز كتسميته موجبا فإن العقل يعرف الترجيح ويعرف نفي
الترجيح ويكون معنى وجوبه رجحان فعله على تركه والعقل يعرف
ذلك ومعنى كونه مباحا انتفاء الترجيح والعقل معرف لا مبيح فإنه ليس
بمرجح ولا مسو لكنه معرف للرجحان والاستواء. ثم نقول
ينكرون على أصحاب الوقف إذا أنكروا استواء الفعل والترك وقالوا ما من
فعل إلا والحسن فيه العقل ولا يحيله إلا ويجوز أن يرد الشرع بإباحته فيدل
على أنه متميز بوصف ذاتي لأجله تكون فيه ألطاف عن الفساد داعيا
إلى العبادة. ولذلك أوجبه الله تعالى والعقل لا يستقل بدرك وجوبه ويجوز
أن يرد الشرع بتحريمه فيدل على أنه متميز بوصف ذاتي استدعى نسبته إلى
الفساد لا يدركه العقل وقد استأثر الله تعالى بعلمه. وهذا مذهبهم
ثم نقول ينكرون على أصحاب الحظر إذ قالوا لا نسلم استواء

فعله وتركه فإن التصرف في ملك الغير بغير إذنه قبيح والله هو المالك ولم يأذن
فإن قيل لو كان قبيحا لنهى عنه وورد السمع به فعدم ورود السمع
دليل على انتفاء قبحه. قلنا لو كان حسنا لأذن فيه وورد السمع به
فعدم ورود السمع به دليل على انتفاء حسنه. فإن قيل إذا علمنا
الله تعالى أنه جواد ولا ضرر فيه فيما أذن فيه. قلنا فإذا علمنا الملك
إنا لا نطاعه تابع ولا ضرر فيه سعي أن يكون أذنا. فإن قيل المالك
ما يتضرر والله تعالى لا يتضرر بالتصرف في مخلوقاته فإنه بالإضافة
إليه يجري مجرى التصرف في مرآة الإنسان بالنظر فيها وفي حائطه
بالاستظلال به وفي سراجه بالاستضاءة. قلنا لو كان قبح التصرف
في ملك الغير لتضرره لا لعدم إذنه لقبح وإن أذن إذا كان يتضرر
كيف ومنع المالك من المرآة والظل والسراج قبيح وقد منع الله عباده
من جملة من المأكولات ولم يقبح فإن كان كذلك لتضرر العبد فما
من فعل إلا ويتصور أن يكون فيه ضرر خفي لا يدركه العقل ويرد
التوقيف بالنهي عنه. ثم نقول ولم قلتم إنه إذا كان لا يتضرر الباري
تعالى بتصرفنا فيباح لكم فلم قلتم ذلك فإن نقل مرآة الغير من موضع إلى
موضع وإن كان لا يتضرر به صاحبه حرام. وأما إباحة النظر لأن النظر
ليس بتصرف في المرآة كما أن النظر إلى الله تعالى وإلى السماء ليس تصرفا
~~في المرآة كما أن النظر~~ في المنظور فيه ولا الاستظلال تصرف في الحائط
ولا الاستضاءة في السراج فلو تصرف في شيء من هذه الأشياء بما يقتضي تحريمه
إلا إذا دل السمع على جوازه. فإن قيل خلق الله الطعوم فيها والذوق
فينا دليل على أنه أراد انتفاعنا بها وإلا كان قادرا على خلقها عارية عن الطعوم
قلنا الأشعرية والأكثر من المعتزلة مطبقون على استحالة خلوها
عن الأعراض التي هي قابلة لها فلا نسلم ذلك وإن سلم فلعله خلقها ليعلمها السمع

احدها خلق الله العالم اما سيرة بلا علة او لعلة حاصلها ترك ثواب اجتنابها
مع الشهوة كما يات على ترك الصالح المستباح فنه: واما مذهب
اصحاب الحظر فاظهر بطلانا اذ لا يعرف حظرها من وزنه العقل
لطوبن رجاب الفعل فمن ان تعلم ذلك ولم يرد سمع والعقل لا يقضي به
بل اذا ما استشعرت منك اللذات على حلال مكث يضيق بركها اولى من فعلها وقولهم
انه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فهو شيء فاسد لا انا لا نسلم قبح ذلك
لولا تحريم الشرع ونهيه ولو حكم فيه بالعادة فذلك يقبح في حق
من يتضرر بالتصرف في ملكه بل القبيح المنع مما لا ضرر فيه بل قد
سال ان حقيقة ذلك الحكم ترجع الى مخالفة الغرض وان ذلك لا حقيقة
له:

واما مذهب اصحاب الوقف

ان ارادوا به ان الحكم موقوف على ورود السمع ولا حكم في الحال فهو
صحيح اذ معنى الحكم الخطاب ولا خطاب قبل ورود السمع وان ارادوا
به انا نتوقف ولا ندري انها محظورة او مباحة فهو خطا لانا ندري انه
لا حظر اذ معنى الحظر قول الله تعالى لا تفعلوه ولا اباحة اذ
معنى الاباحة قوله ان شئتم فافعلوه وان شئتم فاتركوه ولم يرد شيء من ذلك

الفن الثاني في اقسام الاحكام

ويشتمل على تمهيد ومسايل خمس عشرة: التمهيد ان اقسام
الاحكام الثابتة لافعال المكلفين خمسة: الواجب والمحظور والمباح
والمندوب والمكروه: ووجه هذه القسمة ان خطاب الشرع اما
ان يرد باقتضاء الفعل او اقتضاء الترك او التخيير من الفعل والترك فان
ورد باقتضاء الفعل فهو امر: فاما ان يقترن به الاشعار بعقاب على الترك
فيكون واجبا او لا يقترن فيكون ندبا: والذي ورد باقتضاء الترك فان اشعر

بالعقاب على الفعل فهو محظور والا فكراهة ولا بد من ذكر حد كل واحد على الرسم
اما حد الواجب فقد ذكرنا طريقه في مقدمة الكتاب
ونذكر الان ما قيل فيه **فقال قوم** هو الذي يعاقب على
تركه **فاعترض** عليه بان الواجب قد يعفى عن العقوبة على تركه
ولا يخرج عن كونه واجبا ولان الوجوب ناجز والعقاب منتظر:
وقيل ما توعد بالعقاب على تركه فاعترض عليه بانه لو توعد
لوجب تحقيق الوعيد فان كلام الله تعالى صدق ونتصور ان يعفو ولا
يعاقب وقيل ما يخاف العقاب على تركه: وذلك يبطل بالمشكوك في تحريمه
ووجوبه فانه ليس بواجب **وقال القاضي** ابو بكر رحمه
الله الاولى في حده ان يقال هو الذي يذم تاركه ويلام شرعا بوجه ما لان
الذم امر ناجز والعقوبة مشكوك فيها: وقولنا بوجه ما قصدنا ان
يشمل الواجب المخير فانه يلام اذا تركه مع ترك العزم على امتثاله: فان
قيل فهل من فرق بين الواجب والفرض قلنا لا فرق عند اصحابنا
بل هما من الالفاظ المترادفة كالحتم واللازم: واصحاب ابي حنيفة رحمه الله
عليه اصطلحوا على تخصيص اسم الفرض بما يقطع بوجوبه وتخصيص اسم
الواجب بما لا يدرك الا ظنا ونحن لا ننكر انقسام الواجب الى مقطوع ومظنون
ولا حجر في الاصطلاحات بعد فهم المعاني وقد قال القاضي لو اوجب
الله تعالى علينا شيا ولم يتوعد عليه بالعقاب لوجب الواجب باجابه لا بالعقاب
وهذا فيه نظر لان ما استوى فعله وتركه في حقنا فلا معنى لوصفه بالوجوب
اذ لا نعقل وجوبا الا بترجيح فعله على تركه بالاضافة الى اغراضنا فاذا
انتفى الترجيح فلا معنى للوجوب اصلا: واذا عرفت حد الواجب فالمحظور
في مقابلته فلا يخفى عليك حده

واما حد المباح فقد قيل

ما كان فعله وتركه سيان: ويبطل بفعل الطفل والمجنون والبهيمة ويبطل بفعل
الله جل وعز وكثير من افعاله يستوي الترك في حقنا وهما في حق الله عز وعلا
ابدا سيان: وكذلك الافعال قبل ورود الشرع يساوي الترك ولا يسمى شيء
من ذلك مباحا والحد انه الذي ورد الاذن من الله عز وعلا بفعله وتركه
غير مقرون بذم فاعله ومدحه ولا بذم تاركه ومدحه: ويمكن ان
يحد بانه الذي عرف الشرع انه لا ضرر عليه في تركه ولا فعله ولا نفع من
حيث فعله وتركه احترازا عما اذا ترك المباح بمعصية فانه يتضرر لا من
حيث ترك المباح بل من حيث ارتكاب المعصية: **واما حد الندب**
فقيل انه الذي فعله خير من تركه من غير ذم يلحق بتركه ويرد عليه
الاكل قبل ورود الشرع فانه خير من تركه لما فيه من اللذة وبقا الحياة ولا
يسمى ندبا: **وقالت القدرية** هو الذي اذا فعله فاعله
استحق المدح ولا يستحق الذم بتركه ويرد عليه فعل الله تعالى فانه لا يسمى ندبا
مع انه يمدح على فعله ولا يذم: **فالاصح** في حده انه المامور الذي لا
يلحق الذم بتركه من حيث هو ترك له من غير حاجة الى بدل احترازا من
الواجب المخير والموسع: **واما حد المكروه**
فهو لفظ مشترك في عرف الفقهاء بين معان: احدها المحظور
فكثيرا ما يقول الشافعي رحمه الله واكره كذا وهو يريد التحريم: والثاني
ما نهي عنه نهي تنزيه وهو الذي اشعر بان تركه خير من فعله وان لم يكن عليه
عقاب كما ان الندب هو الذي اشعر بان فعله خير من تركه: والثالث
ترك ما هو الاولى وان لم ينه عنه كترك صلاة الضحى مثلا لا لنهي ورد عليه
لكن لكثرة فضله وثوابه: والرابع ما وقعت الشبهة والريبة في تحريمه
كلحم السبع وقليل النبيذ وهذا فيه نظر لان من اداه اجتهاده
الى تحريمه فهو عليه حرام ومن اداه اجتهاده الى حله فلا معنى للكراهة

خ الضبع

فيه الا اذا كان من شبهة الخصم حزازة في نفسه ووقع في قلبه وقد
قال صلى الله عليه وسلم الاثم حزاز القلوب فلا يقبح اطلاق لفظ الكراهية لما فيه
من خوف التحريم وان كان غالب الظن الحل ويتجه هذا على قول من يقول المصيب
واحد واما من صوب كل مجتهد فالحل عنده مقطوع به اذا غلب على ظنه الحل
واذ فرغنا من تمهيد الاقسام فنذكر المسائل المتشعبة عنه: **مسالة**
الواجب ينقسم الى معين والى مبهم بين اقسام محصورة ويسمى واجبا مخيرا
كخصلة من خصال الكفارات فان الواجب من جملتها واحد لا بعينه وانكرت
المعتزلة ذلك وقالوا لا معنى للايجاب مع التخيير فانهما متناقضان ونحن ندعي
ان ذلك جائز عقلا وواقع شرعا اما الدليل على جوازه عقلا فهو ان السيد
اذا قال لعبده اوجبت عليك خياطة هذا الثوب او بناء هذا الحائط في هذا
اليوم ايهما فعلت اكتفيت به واثبتك عليه وان تركت الجميع عاقبتك ولست اوجب
الجميع وانما اوجب واحدا لا بعينه اي واحد اردت فهذا كلام معقول ولا
ينكر ان يقال انه اوجب عليه شيا لانه عرضه للعقاب بترك الجميع فلا يسقط
عن الوجوب ولا يمكن ان يقال اوجب واحدا بعينه من الخياطة او البناء لانه
صرح بالتخيير فلا يبقى الا ان يقال الواجب واحد لا بعينه: **ودليل**
وقوعه شرعا خصال الكفارة بل ايجاب عتق الرقبة فانه بالاضافة الى اعيان
العبيد مخير وكذلك تزويج البكر الطالبة للنكاح من احد الكفوين الخاطبين
واجب ولا سبيل الى ايجاب الجميع: وكذلك عقد الامامة لاحد الامامين الصالحين
للامامة واجب والجمع محال: فان قيل الواجب جميع خصال الكفارة
فلو ترك الكل عوقب على الجميع ولو اتى بجميعها وقع الجميع واجبا ولو اتى بواحد
سقط عنه الاخر وقد يسقط الواجب باسباب دون الاداء وذلك غير
محال: قلنا هذا ينطرد في الامامين والكفوين فان الجمع حرام فكيف يكون
الكل واجبا بل هو خلاف الاجماع في خصال الكفارة اذ الامة مجمعة على

ان الجميع غير واجب **احتجوا** بان الخصال الثلث اذا كانت متساويه الصفات عند الله تعالى بالاضافه الى صلاح العبد فينبغى ان يوجب الجميع تسويه بين المتساويات وان تميز بعضها بوصف يقتضى الايجاب فينبغى ان يكون هو الواجب ولا يخلط بينهما بغيره كيلا يلتبس **قلنا** ومن سلم لكم انه لا يخلو فى ذواتها اوصافها الا حالها توجيه الله تعالى بل الايجاب اليه وله ان يعين واحدا من المتساويات فيخصصه بالايجاب وله ان يوجب واحدا لا بعينه ويجعل مناط التكليف اختيار المكلف لفعله حتى لا يتعذر عليه الامتثال **احتجوا** بان الواجب هو الذى يتعلق به الايجاب فاذا كان الواجب واحدا من الخصال الثلث علم الله عز وجل ما يتعلق به الايجاب فيتميز ذلك فى علمه فكان هو الواجب واحدا لا بعينه ولو خاطب السيد عبده بانى اوجبت عليك الخياطه او البنا فكيف يعلمه الله تعالى ولا يعلمه الا على ما هو عليه من تعينه ولعله انه غير متعين فيعلم بانه غير متعين كما هو عليه وهذا هو التحقيق وهو ان الواجب ليس له وصف ذاتى من تعلق الايجاب به وانما هو اضافه الى الخطاب فى الخطاب بحسب النطق والذكر وتعلق السواد فى احد الجسمين لا بعينه وتعلق العلم فى احد الشخصين لا بعينه غير ممكن واما ما ذكرتم واحد من اثنين لا على التعيين فممكن كما يقول لزوجتيه احداكما طالق فلا الخطاب فيه ليس النطق **فان قيل** الموجب طالب ومطلوب به لا بد ان يتميز عنده **قلنا** يجوز ان يكون طلبه متعلقا باحد امرين كما يقول المراه زوجنى من احد الخاطبين ايهما كان او اعوز به من هذه الرقاب ايها كانت وما يعلق لحدها ذوى الا مامن ويكون المطلوب احدهما لا بعينه وكما تصور طلبه تصور ايجابه **فان قيل** ان الله تعالى يعلم ما سياتى به المكلف ويتادى به الواجب فيكون متعينا فى علم الله تعالى **قلنا** يعلمه الله غير معين ثم يعلم انه يتعين بفعله ما لم يكن معينا قبل فعله لما انه لو اتى بالجميع او لم يات بالجميع يكف بعض واحد وعلم الله تعالى **فان قيل**

فلم لا يجوز ان يوجب على احد شخصين لا بعينه ولم قلتم ان فرض الكفايه فرض على الجميع مع ان الوجوب يسقط بفعل واحد **قلنا** لان الوجوب يتحقق بالعقاب ولا يمكن عقاب احد شخصين لا بعينه ويجوز ان يقال انه يعاقب على احد الفعلين لا بعينه **مسئله** الواجب ينقسم بالاضافه الى الوقت الى مضيق وموسع وقالت فرقه الموسع يناقض الوجوب وهو باطل عقلا وشرعا **اما العقل** فهو ان السيد لو قال لعبده خط هذا الثوب فى هذا النهار اما فى اوله واما فى وسطه او اخره كيفما اردت فمهما فعلت فقد امتثلت امرى فهذا معقول ولا يخلو اما ان يقال لم يوجب شيئا اصلا او اوجب شيئا مضيقا وهما محالان فلم يبق الا انه اوجب موسعا **واما الشرع** فالاجماع منعقد على جواز الصلوه عند الزوال وانه مهما صلى كان مؤديا للفرض وممتثلا لامر الايجاب مع انه لا تضييق **فان قيل** حقيقه الواجب ما لا يسع تركه بل يعاقب عليه والصلوه والحالة هذه ان اتصفت بالتاخير الى اخر الوقت فعاقب على تركه فيكون وجوبه فى اخر الوقت اما قبله فيتخير بين فعله وتركه وفعله خير من تركه وهذا هو حد الندب بعينه **قلنا** كشف الغطا عن هذا ان الاقسام فى الشرع ثلثه فعل لا عقاب فى تركه مطلقا وهو الندب وفعل يعاقب على تركه مطلقا وهو الواجب وفعل يعاقب على تركه بالاضافه الى مجموع الوقت لكن لا يعاقب بالاضافه الى بعض الوقت فى هذا قسم ثالث مفتقر الى عباره ثالثه وحقيقته لا تعدو الندب والوجوب فاولى الالقاب به الواجب الموسع او الندب الذى لا يسع تركه وقد وجدنا الشرع يسمى هذا القسم واجبا بدليل انعقاد الاجماع على نيه الفرض فى ابتدا وقت الصلوه وعلى انه يثاب على فعله ثواب الفرض لا ثواب الندب فاذا الاقسام الثلثه لا تنكر والعقل يعرف النزاع يرجع الى اللفظ واللفظ الذى ذكرناه اولى **فان قيل** ليس هذا قسما ثالثا بل هو بالاضافه الى اول الوقت ندب يجوز تركه

وبالاضافه الى اخره حتم اذ لا يسع تاخيره عنه وقولكم انه ينوى الفرض فمسلم لكنه فرض بمعنى انه يصير الى الفرضيه كمعجل الزكاه ينوى فرض الزكاه ويثاب ثواب معجل الفرض لا ثواب الندب ولا ثواب الفرض الذى ليس بمعجل **قلنا** قولكم انه بالاضافه الى اول الوقت يجوز تاخيره فهو ندب خطا اذ ليس هذا حد الندب بل الندب ما يجوز تركه مطلقا وهذا لا يجوز تركه الا بشرط وهو الفعل بعده او العزم على الفعل وما جاز تركه بدل وبشرط فليس بندب بدليل ما لو امر بالاعتاق فانه لو اتى بعبد الا ويجوز له ترك اعتاقه لكن بشرط ان يعتق عبدا اخر وكذلك خصال الكفاره وما من واحده الا ويجوز تركها لكن ببدل ولكن لا يكون ندبا بل كما نسمى ذلك واجبا مخيرا نسمى هذا واجبا غير مضيق فاذا كان حظ المعنى منه متفقا عليه وهو الانقسام الى الاقسام الثلثه فلا معنى للمناقشه وما جاز تركه بشرط بعينه وما لا يجوز تركه مطلقا وما يجوز تركه مطلقا فهو قسم ثالث واما ما ذكرتموه من انه معجل للفرض فلذلك سمى فرضا فى الحال فيرجع اذ يجب فيه التعجيل فى الزكوه وما نوى احد من السلف الصالح فى اول الوقت الا ما نواه فى اخره ولم يفرقوا اصلا وهو مقطوع به **فان قيل** قد قال قوم يقع نفلا ويسقط الفرض عنده وقال قوم يقع موقوفا فان بقى المكلف الى اخر الوقت بين وقوعه فرضا وان مات او جن وقع نفلا **قلنا** لو كان يقع نفلا لجاز بنيه النفل بل استحال وجوب نيه الفرض مع العلم بكونه نفلا اذ النيه قصد يتبع العلم والوقف باطل اذ الامه مجمعه على ان من مات فى وسط الوقت بعد الفراغ من الصلوه مات مؤديا ما فرض الله تعالى كما نواه واداه اذ لا مانع من ادا فرض الله تعالى **فان قيل** فيتم كلامكم على ان تركه جائز بشرط وهو العزم على الامتثال او الفعل وليس كذلك فان الواجب المخير ما خير فيه بين شيئين كخصال الكفاره وما خير الشرع من فعل الصلوه والعزم لان يجوز دوله صلى الله عليه وسلم صل فى هذا الوقت ليس فيه تعرض للعزم

فالعبادة زياده على مقتضى الصيغه ولانه لو غفل وخلى عن العزم ومات وسط الوقت لم يكن عاصيا **قلنا** اما قولكم لو ذهل لم يكن عاصيا فمسلم وسببه ان الغافل لا تكليف عليه ما دام الم يغفل عن الامر فلا يخلو عن العزم الا بضده وهو العزم على الترك مطلقا وذلك حرام وما لا خلاص من الحرام الا به فهو واجب فهذا الدليل قد دل على وجوبه وان لم يدل مجرد الصيغه من حيث وضع اللسان فى دليل العقل اقوى من دلاله الصيغه فاذا يرجع حاصل الكلام الى ان الواجب الموسع كالواجب المخير بالاضافه الى اول الوقت وبالاضافه الى اخره اصلا فانه لو خلى عنه احزاه ولم يعص اذا كان قد فعل فى اوله **مسئله** اذا مات فى اثنا وقت الصلوه فجاه بعد العزم على الامتثال لا يموت عاصيا وقال بعض من اراد تحقيق معنى الوجوب انه يعصى وهو خلاف اجماع السلف فانا نعلم انهم كانوا لا يوثمون من مات فجاه بعد انقضا مقدار اربع ركعات من وقت الزوال وبعد انقضا ركعتين من اول الصبح وكانوا لا ينسبونه الى تقصير سيما اذا اشتغل بالوضوء ونهض الى المسجد فمات فى الطريق بل محال ان يعصى وقد جوز له التاخير ومن فعل ما يجوز فكيف يمكن تعصيته **فان قيل** جاز له التاخير بشرط سلامه العاقبه **قلنا** هذا محال لان العاقبه مستوره عنه فاذا سالنا وقال العاقبه مستوره عنى وعلى صوم يوم واريد ان او اخره الى غد فهل يحل لى التاخير مع الجهل بالعاقبه ام اعصى بالتاخير ولا بد له من جواب فان قلنا لا يعصى فلم اثم بالموت الذى ليس اليه وان قلنا يعصى فهو خلاف الاجماع فى الوجوب الموسع وان قلنا ان كان فى علم الله سبحانه انك تموت قبل الغد فانت عاص وان كان فى علم الله سبحانه انك تحيا فلك التاخير فيقول وما ادرى ماذا فى علم الله سبحانه فما قولكم فى حق الجاهل فلا بد من الجزم بالتحليل او التحريم **فان قيل** فان جاز له التاخير ابدا ولا يعصى اذا مات فاى معنى لوجوبه **قلنا** الوجوب تحقق بانه لم يجز التاخير الا بشرط العزم ولا يجوز العزم على التاخير الا الى مده يغلب على ظنه البقا اليها كتاخير الصلوه من ساعه الى ساعه

وما حسن الصوم من يوم الى يوم مع العزم على التفرغ له في كل وقت وما حسن الحج من سنة الى سنة فلو عزم المريض المشرف على الهلاك على التاخير شهرا او الشيخ الضعيف على التاخير سنين وعلى ظنه انه لا يبقى الى تلك المدة عصى بهذا التاخير وان لم يمت وموته للفعل لكنه ماخوذ بموجب ظنه كالمعزر اذا ضرب ضربا يهلك او قطع سلعة وعلى ظنه الهلاك اثم وان سلم ولهذا قال ابو حنيفة رحمة الله عليه لا يجوز تاخير الحج لان البقا الى سنة لا يغلب على الظن واما تاخير الصوم والزكوة الى شهر وشهرين جايز لانه يغلب على الظن الموت الى تلك المدة والشافعي رحمه الله عليه يرى البقا الى السنة الثانية غالبا على الظن في حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض ثم المعزر اذا فعل ما غالب ظنه السلامة فهلك ضمن لا لانه اثم لكن لانه اخطا في ظنه والمحقق في ظنه ضامن غير اثم *مسألة* اختلفوا في ان ما لا يتم الواجب الا به هل يوصف بالوجوب والتحقيق في هذا ان هذا ينقسم الى ما ليس اليه المكلف كالقدرة على الفعل وكاليد في الكتابة والرجل في المشي فهذا لا يوصف بالوجوب بل عدمه يمنع الايجاب الا على مذهب من يجوز تكليف المحال وكذلك حضور الامام الجمعة وحضور تمام العدد فانه ليس اليه فلا يوصف بالوجوب بل يسقط بتعذره الواجب فاما ما يتعلق باختيار العبد فينقسم الى الشرط الشرعي والى الحسي والشرط الشرعي كالطهارة في الصلوة يجب وصفها بالوجوب عند وجوب الصلوة فان ايجاب الصلوة ايجاب لما يصير به الفعل صلاة واما الحسي فكالسعي الى الجمعة وكالمشي الى الحج والى مواضع المناسك فينبغي ان يوصف ايضا بالوجوب اذا امر البعيد عن البيت بالحج امر بالمشي اليه لا محالة وكذلك اذا وجب غسل الوجه ولم يمكن الا بغسل جزء من الراس وجب الصوم ولم يمكن الا بامساك جزء من الليل فيوصف ذلك بالوجوب فيقول ما لا يتوصل الى الواجب الا به وهو فعل المكلف فهو واجب وهذا اولى من ان يقال يجب التوصل الى الواجب على الشرط واجب اذ قولنا فعل ما ليس بواجب متناقض وقولنا ما ليس بواجب جاز واجبا متناقض فانه واجب لا لكونه اوجب بالايجاب قصدا او الوسيلة

وجب بواسطة وجوب المقصود فهو واجب كيف ما كان وان كان علة وجوبه غير علة وجوب المقصود فان قيل لو كان واجبا لكان مقدار ما يجب غسله من الراس وامساكه من الليل معلوما قلنا قد وجب ما يتوصل به الى الواجب وهو غير مقدر كالحد من الراس فيكفى اقل ما يطلق عليه الاسم وهو غير مقدر فكذلك الواجب اقل ما يمكن به غسل الوجه وهذا القدر كاف في الوجوب فان قيل فلو كان واجبا لكان يثاب على فعله ويعاقب على تركه وتارك الوضوء لا يعاقب على ما تركه من غسل الراس بل من غسل الوجه وتارك الصوم لا يعاقب على ترك الامساك ليلا قلنا ومن اين لكم ذلك وقد عرفتم ان ثواب البعيد عن البيت لا يزيد على ثواب القريب في الحج وان من زاد في عمله لا يزيد ثوابه وان كان بطريق التوصل واما العقاب فهو عقاب على ترك الصوم والوضوء والشرع على اجزاء الفعل فلا معنى لاضافته الى التفاصيل فان قيل لو قدر على الاقتصار على غسل الوجه لم يعاقب قلنا لانه انما يجب على العاجز ما القادر فلا وجوب عليه *مسألة* قال قائلون اذا اختلطت منكوحة باجنبية وجب الكف عنهما لكن الحرام هي الاجنبية والمنكوحة حلال لكن يجب الكف عنها وهذا متناقض بل الشي الحرمة والحل وصفا ذاتيا لها بل هو متعلق بالفعل فاذا حرم فعل الوطي فيهما فاي معنى لقوله الوطي الحلال في المنكوحة حرام بل هما حرامان احديهما لعلة انها اجنبية والاخرى لعلة الاختلاط بالاجنبية فلا اختلاف في العلة لا في الحكم وانما وقع هذا في الوهم من حيث ضاهى الوصف بالحل والحرمة الوصف بالعجز والقدرة والسواد والبياض ونازع الغافل للحسية في ذلك وهم نبهنا عليه اذ ليست الاحكام صفات الاعيان اصلا بل تقول اذا اشتبهت رضيعة بنساء بلدة فاذا نكح واحدة حلت واحتمال كون هي الرضيعة في علم الله حلال عن علم لا نقول انها المنكوحة في علم الله ومعنى الزوجية من حل وطيها بنكاح وهذه قد حل وطيها بنكاح فهو حلال له عنده وعند الله

عز وجل ولا يقول هي حرام عند الله وسائل يحقق هذا في مسألة تصويب المجتهدين اما اذا قال لزوجتيه احداكما طالق فيحتمل ان يقال حل وطيهما والطلاق غير واقع لانه لم يتعين له محل فصار كما اذا باع احد عبديه ويحتمل ان يقال حرمتا جميعا وانه لا يشترط تعين محل الطلاق ثم عليه التعيين واليه ذهب اكثر الفقهاء والمتبع في ذلك موجب ظن المجتهد اما المصير الى ان احداهما محرم والاخرى منكوحة كما توهموه في اختلاط المنكوحة بالاجنبية فلا يصح هاهنا لان تلك جهل من الادمي عرض بعد اليقين اما هاهنا فليس متعينا في نفسه بل يعلمه الله مطلقا لا احديهما لا بعينها فان قيل اذا وجب عليه التعيين فالله عز وجل يعلم ما سيعينه فيكون هي المحرمة المطلقة بعينها في علم الله وانما هو مشكل علينا قلنا الله عز وجل يعلم الاشيا على ما هي عليه فلا يعلم الطلاق الذي لم يعين محله معينا لكن يعلمه قابلا للتعيين اذا عينه المطلق ويعلم انه سيعين زينب مثلا فيصير الطلاق متعينا اذا عين لا قبله وكذلك يقول في الواجب المخير الله عز وجل يعلم ما سيفعله العبد من خصال الكفارة ولا يعلمه واجبا بعينه بل اذا اخبار عن معين في الحال فيعلم صيرورته متعينا بالتعيين بل انه لو علم انه يموت قبل التكفير وقبل التعيين فيعلم الوجوب في الطلاق على ما هو عليه من عدم التعيين *مسألة* اختلفوا في الواجب الذي لا يتقدر بقدر محدود كمسح الراس والطمانينة في الركوع ومدة القيام انه اذا زاد على اقل الواجب هل يوصف الزيادة بالوجوب فلو مسح جميع الراس هل يقع جملته واجبا او الواجب اقله والباقي ندب ذهب قوم الى ان الكل يوصف بالوجوب لان نسبة الكل الى الامر واحد والامر في نفسه امر واحد وهو امر ايجاب ولا يتميز البعض عن البعض فالكل امتثال فالاولى ان يقال الزيادة على الاقل ندب فانه لم يجب الا ما يطلق عليه الاسم وهذا في الطمانينة والقيام

وما وقع متعاقبا اظهر وكذا المسح اذا وقع متعاقبا وما وقع من جملته معا وان كان لا يتميز بعضه عن بعض بالاشارة والتعيين فيعقل ان يقال قدر لا واجبه واجب والباقي ندب وان لم يتميز بالاشارة المندوب عن الواجب لان الزيادة على الاقل لا عقاب على تركها مطلقا من غير شرط بدل فلا يتحقق فيه حد الواجب *مسألة* الوجوب بان الجواز والاباحة بحده فلذلك نعني خطاب طرائق الوجوب اذا نسخ بقي الجواز بل الحق انه اذا نسخ رجع الامر الى ما كان قبل الوجوب من تحريم او اباحة وصار الوجوب بالنسخ كان لم يكن فان قيل كل واجب فهو جائز وزيادة اذ الجائز لا عقاب على فعله وقد الواجب ايضا لا عقاب على فعله فاذا نسخ الوجوب فكانه اسقط العقاب عن تركه فبقي سقوط العقاب على فعله وهو معنى الجواز قلنا هذا كقول القائل كل واجب فهو ندب وزيادة فاذا نسخ الوجوب بقي الندب والا فما الفرق بين الكلامين كلاهما وهم بل الواجب لا يتضمن معنى الجواز فان حقيقة الجواز التخيير بين الفعل والترك والتساوي بينهما بتسوية الشرع وذلك منفي عن الواجب وذكر هذه المسألة هاهنا اولى من ذكرها في كتاب النسخ فانه نظر في حقيقة الوجوب والجواز لا نظر في حقيقة النسخ *مسألة* كما فهمت ان الواجب لا يتضمن الجواز فافهم ان الجائز لا يتضمن الامر وان المباح غير مامور به لان الامر اقتضاء وطلب والمباح غير مطلوب بل ماذون فيه ومطلق له فان استعمل لفظ الامر في الاذن فهو تجوز فان قيل ترك الحرام واجب والسكوت المباح يترك به الزنا والشرب والسكوت المباح او الكلام المباح يترك به الكفر والكذب وترك الكفر والزنا مامور به قلنا فقد يترك بالندب حرام فليكن واجبا وقد يترك الحرام

حرام آخر فليكن الشيء الواحد واجبا حراما وهو متناقض فيلزم هذا على مذهب
من زعم أن الأمر بالشيء نهي عن ضده والنهي عن الشيء أمر بأحد أضداده بل يلزم
عليه كون الصلاة حراما إذا أحرم بها من ترك الزكاة الواجبة لأنه أحد
أضداد الواجب وكل ذلك فاسد مذهب ما ولا الكعبي لم يقولوا به فإن
قيل فالمباح هل يدخل تحت التكليف وهل هو من التكاليف قلنا
إن كان التكليف عبارة عن طلب ما فيه كلفة فليس ذلك في المباح وإن أريد به
ما علم من جهة الشرع إطلاقه والإذن فيه فهو تكليف وإن أريد به الذي كلف
اعتقاد كونه من الشرع فقد كلف ذلك لكن لا بنفس الإباحة بل بأصل الإيمان
وقد سماه الأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني رحمة الله عليه تكليفا بهذا التأويل
الأخير وهو بعيد مع أنه نزاع في اسم فإن قيل فهل المباح حسن
قلنا إن كان الحسن عبارة عما لفاعله أن يفعله فهو حسن وإن كان عبارة
عما أمر بتعظيم فاعله والثناء عليه أو وجب اعتقاد استحقاقه للثناء عليه والقبيح
عبارة عما وجب اعتقاد استحقاق صاحبه للذم والعقاب فليس المباح حسنا والحسن إذا
ما اعتقاد الاستحقاق من معاني الأسامي فبدل الدليل علا وقوعا منهم
ولم يؤمر بإهانتهم وذمهم لا كما نعتقد أخفافهم لذلك مع تفضل الله تعالى
بإسقاط المستحق من حيث أمرنا بتعظيمهم والثناء عليهم **مسألة**
المباح من الشرع وقد ذهب بعض المعتزلة إلى أنه ليس من الشرع إذ معنى المباح
نفي الحرج عن الفعل والترك وذلك ثابت قبل السمع فمعنى إباحة الشرع الشيء
تنبيهنا أنه تركه على ما كان قبل ورود السمع ولم يغير حكمه فكل ما لم يثبت
تحريمه ولا وجوبه بقي على النفي الأصلي فيعبر عنه بالمباح وهذا له غور وكشف
الغطاء عنه أن الأفعال ثلاثة أقسام قسم بقي على الأصل فلم يرد فيه من الشرع
تعرض لا بصريح اللفظ ولا بدليل من أدلة السمع فينبغي أن يقال استمر
فيه ما كان ولم يتعرض له السمع فليس فيه حكم وقسم صرح الشرع فيه

بالتخيير وقال إن شئتم فافعلوه وإن شئتم فاتركوه فهذا خطاب والحكم لا
معنى له إلا الخطاب ولا سبيل إلى إنكاره وقد ورد وقسم ثالث لم يرد فيه خطاب
بالتخيير لكن دل دليل السمع على نفي الحرج عن فعله وتركه فقد عرف بدليل السمع
ولولا هذا لكان يعرف بدليل العقل نفي الحرج عنه وبقاؤه على النفي الأصلي
فهذا فيه نظر إذ اجتمع عليه دليل العقل والسمع وفي الطرفين الأخيرين
أيضا نظر إذ يمكن أن يقال قول الشارع إن شئتم فافعلوا وإن شئتم فاتركوا
ليس بتجديد حكم بل هو تقرير للحكم السابق ومعنى تقريره أنه ليس يغير
أمره بل تركه على ما هو عليه فليس ذلك أمرا حادثا بالشرع ولا يكون شرعيا
وأما الطرف الآخر وهو الذي لم يرد فيه خطاب ولا دليل فيمكن أن يقال
أباحه بأن دل السمع على أن ما لم يرد فيه طلب فعل ولا طلب ترك
فالمكلف فيه مخير وهذا دليل على العموم فيما لا نهاية له من الأفعال ولا ينفي فعل إلا
مدلولا عليه من جهة السمع فيكون إباحة من الشرع والغرض أن الإباحة
من جهة الشرع تقرير لا تغيير وليس معنى التقرير تجديد أمر بل بيان أنه لم يجدد
فيه أمر بل كف عن التعرض له وسيأتي لهذا تحقيق في مسألة إقامة الدليل على
النفي **مسألة** المندوب مأمور به وإن لم يكن المباح مأمورا به لأن
الأمر اقتضاء وطلب والمباح غير مقتضى أما الندب فإنه مقتضى لكن مع
إسقاط الذم عن تاركه والواجب مقتضى لكن مع ذم تاركه إذا تركه مطلقا
أو تركه وبدله وقال قوم المندوب غير داخل تحت الأمر وهو فاسد من وجهين
أحدهما أنه شاع في لسان العلماء أن الأمر ينقسم إلى أمر إيجاب وأمر استحباب وما
شاع أنه ينقسم إلى أمر إباحة وأمر إيجاب مع أن صيغة الأمر قد يطلق لإرادة
الإباحة كقوله وإذا حللتم فاصطادوا وإذا طعمتم فانتشروا
والثاني أن فعل المندوب طاعة بالاتفاق وليس طاعة لكونه مرادا
إذ الأمر عندنا يفارق الإرادة ولا لكونه موجودا أو حادثا أو لذاته

وصفه نفسه إذ يجري ذلك في المباحات ولا لكونه مثابا فإن الممتثل للأمر وإن لم
يثب ولم يعاقب إذا امتثل كان مطيعا وإنما الثواب للترغيب في الطاعة
ولأنه قد يحبط بالكفر ثواب طاعته ولا يخرج عن كونه مطيعا فإن
قيل الأمر عبارة عن اقتضاء جازم لا تخيير معه والندب مقرون بالتخيير في
الترك والتخيير فيه وقولكم إنه يسمى مطيعا بفعله إنه لو ترك لا يسمى
عاصيا **قلنا** الندب اقتضاء جازم لا تخيير فيه لأن التخيير عبارة عن
التسوية فإذا ترجح جهة الفعل بربط الثواب به ارتفعت التسوية والتخيير
وقد قال في المحرمات أيضا فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ولا يستحيل أن يطلق الأمر
اقتضاء جازم بمعنى أن الشرع يطلب منه لا لأنه يطلب منه لما فيه من صلاحه
والله تعالى يقتضي من العباد ما فيه صلاحهم ولا يرضى الكفر لهم ولكن
يقتضي منهم الندب لنيل الثواب بقول لفعل والترك بشبابك الإضافة
إلى ما في حقك فلا مساواة ولا تخيير إذ في تركه ترك صلاحك وثوابك
فهو اقتضاء جازم وأما قولهم إنه لا يسمى عاصيا فسببه أن العصيان اسم
ذم وقد أسقط الذم عنه نعم يسمى مخالفا وغير ممتثل كما يسمى فاعله موافقا
ومطيعا **مسألة** إذا عرفت أن الحرام ضد الواجب لأنه المقتضى تركه
والواجب هو المقتضى فعله فلا يخفى عليك أن الشيء الواحد يستحيل أن يكون
واجبا حراما طاعة معصية لكن ربما يخفى عليك حقيقة الواحد فالواحد
ينقسم إلى الواحد بالنوع وإلى الواحد بالعين ونحن نبين في كل واحد منهما مسألة
فنقول **مسألة** أما الواحد بالنوع كالسجود مثلا فإنه نوع
واحد من الأفعال فيجوز أن ينقسم إلى الواجب والحرام ويكون انقسامه
بالأوصاف والإضافات كالسجود لله تعالى والسجود للصنم إذ
أحدهما واجب والآخر حرام ولا تناقض وذهب بعض المعتزلة
إلى أنه تناقض فإن السجود نوع واحد مأمور به فيستحيل أن ينهى عنه

بل الساجد للصنم عاص بقصد تعظيم الصنم لا بنفس السجود وهذا
خطأ فاحش لأنه إذا تغاير متعلق الأمر والنهي لم يتناقض فالسجود للصنم
غير السجود لله تعالى لأن اختلاف الإضافات والصفات توجب المغايرة
إذ الشيء لا يغاير نفسه والمغايرة تارة تكون باختلاف النوع وتارة تكون
باختلاف الوصف وتارة باختلاف الإضافة وقد قال الله تعالى لا
تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن وليس المأمور به
هو المنهي عنه والإجماع منعقد على أن الساجد للشمس عاص بنفس السجود
والقصد جميعا وقولهم إن السجود نوع واحد لا يغني مع انقسام هذا
النوع إلى أقسام مختلفة المقاصد إذ مقصود هذا السجود تعظيم الصنم
دون تعظيم الله تعالى واختلاف وجوه الفعل كاختلاف نفس الفعل في
حصول الغيرية الدافعة للتضاد فإن التضاد إنما يكون للإضافة إلى واحد
ولا وحدة مع المغايرة **مسألة** ما ذكرناه في الواحد بالنوع
ظاهر أما الواحد بالعين كصلاة زيد في دار مغصوبة من عمرو فحركته
في الصلاة فعل واحد بعينه هو مكتسبه ومتعلق قدرته فالذين سلموا
لما في النوع الواحد نازعوا هاهنا فقالوا إن هذه الصلاة إذ لو ذلك أن
يكون العين الواحدة من الأفعال واجبا حراما وهو متناقض فقيل لهم
هذا خلاف إجماع السلف فإنهم ما أمروا الظلمة عند التوبة بقضاء الصلوات
المؤداة في الدور المغصوبة مع كثرة وقوعها ولا نهوا الظالمين عن الصلاة
في الأراضي المغصوبة فأشكل الجواب على القاضي أبي بكر رحمة الله عليه
فقال يسقط الوجوب عندها لا بها بدليل الإجماع ولا يمتنع واحتمالا لأن الواجب
ما سامته عليه فكيف يأتي بما يعاقب عليه وفعله واحد هو كونه في
الدار المغصوبة وسجوده وركوعه أكوان اختيارية هو معاقب
عليها ومنهي عنها وكل من علم عليه الكلام قطع ببطلان هذا إلى المعاند

اكوانه في كل حال من احواله، وان الجالس منه اكوان لا غير، وهو
معاقب عليها عاص بها، فكيف يكون متقربا بما هو معاقب عليه ومطيعا
بما هو عاص به، وهذا غير مرضي عندنا، بل نقول الفعل وان كان واحدا
في نفسه، فاذا كان له وجهان مختلفان، فيجوز ان يكون
مطلوبا من احد الوجهين، مكروها من الوجه الثاني، وانما
المحال ان يطلب من الوجه الذي يكره منه بعينه، وفعله من حيث انه
عبادة مطلوب، ومن حيث انه غصب مكروه، والغصب معقول دون
الصلاة، والصلاة معقولة دون الغصب، وقد اجتمع الوجهان في فعل واحد
ومتعلق الامر والنهي الوجهان المتغايران، ولذلك يعقل من السيد
ان يقول لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار
فان ارتكبت النهي ضربتك وان امتثلت الامر اعتقتك فخاط الثوب
في الدار، فيحسن من السيد ان يضربه ويعتقه
ويقول اطاع بالخياطة والصلاة، وعصى بدخول الدار، فكذلك ما نحن فيه
من غير فرق، فالفعل وان كان واحدا فقد يتضمن تحصيل امرين مختلفين يطلب
احدهما ويكره الاخر، ولو رمى سهما واحدا الى مسلم بحيث يمرق الى
كافر والى كافر بحيث يمرق الى مسلم فانه يثاب ويعاقب ويملك سلب
الكافر ويقتل بالمسلم قصاصا لتضمن فعله الواحد امرين مختلفين، فان
قيل اركان الصلاة اذا اختل شرط العبادة افسدها بالاتفاق ونية
التقرب بالصلاة شرط والتقرب بالمعصية محال فكيف سوى التقرب
مستحيل فالجواب من اوجه، الاول ان الاجماع اذا انعقد على صحة
هذه الصلاة فنعلم به بالضرورة ان نية التقرب ليس بشرط، او نية التقرب
بهذه الصلاة ممكنة، وابو هاشم ابن الجبائي ومن خالف في صحة الصلاة مسبوق
باجماع الامة على ترك تكليف الظلمة قضاء الصلوات مع كثرتها، وكيف

يكن سهو طاعة التقرب، وقد اختلفوا في اشتراط نية الفريضة ونية الاضافة
الى الله عز وجل، فقال قوم لا تجب الا نية الظهر او العصر، فهو في محل
الاجتهاد، وقد ذهب قوم الى ان الصلاة تجب باخر الوقت، والصبي
اذا صلى في اول الوقت لم يمكنه الفرضية، ولو بلغ في وسط الوقت مع انه
لا يحقق فيه الفرضية، فان قيل من نوى الصلاة فقد تضمنت نيته
التقرب، **قلنا** اذا صحت الصلاة بالاجماع واستحالت نية التقرب فلعل
النية، ونحن ان نقول يحصل نية التقرب ببعض اجزاء الصلاة بالاجماع من
الذكر والقراءة، وما لا يزاحم حق المغصوب منه، فان الاكوان هي التي تناول
منافع الدار، كيف ويستقيم من المعتزلة هذا وعندهم لا يعلم المامور في
كونه مامورا، ولا كون العبادة واجبة قبل الفراغ من الامتثال كما سياتي
فكيف ينوي التقرب بالواجب وهو لا يعرف وجوبه، **الجواب**
الثاني وهو الاصح انه ينوي التقرب بالصلاة
ويعصي بالغصب، وقد بينا انفصال احدهما عن الاخر، ولذلك يجد المصلي من
نفسه نية التقرب بالصلاة وان كان في دار مغصوبة، لانه لو سكن ولم يفعل
فعلا لكان عاصيا في حالة النوم وعند استعمال القدرة، وانما يتقرب
بافعاله، وليست تلك الافعال شرطا لكونه عاصيا، فان **قيل**
هو في حالة القيام والقعود عاص بفعله ولا فعل له الا قيامه وقعوده
وهو متقرب بفعله فيكون متقربا بعين ما هو عاص به، **قلنا** من حيث
انه مستوف منافع الدار عاص ومن حيث انه اتى بصورة الصلاة متقرب
كما ذكرنا في صورة الخياطة، وقد يعقل كونه غاصبا من لا يعلم كونه
مصليا، ويعلم كونه مصليا من لا يعلم كونه غاصبا، فهما وجهان
مختلفان، وان كانت ذات الفعل واحدة، **الجواب**

الثالث هو انا نقول لم ينكر على القاضي حيث حكم بان الفرض يسقط
عنده لا به بدليل الاجماع، ويسلم كونه معصية، ولكن لا يمتنع ان يجعل الاجزاء
اذا اتى بالمامور ولا النهي علما على عدم الاجزاء، بل يؤخذ الاجزاء من
دليل اخر كما سياتي ان شاء الله، فان **قيل** فهذه المسالة
اجتهادية ام قطعية، **قلنا** قطعية، والمصيب فيها واحد
لان من صحح اخذه من الاجماع وهو قاطع، ومن ابطل اخذه من التضاد الذي
بين القربة والمعصية، ويدعي كون ذلك محالا بدليل العقل، فالمسالة قطعية
فان **قيل** ادعيتم الاجماع في هذه المسالة وقد ذهب احمد بن حنبل
رحمة الله عليه الى بطلان هذه الصلاة وبطلان كل عقد منهي عنه حتى
البيع في وقت النداء يوم الجمعة، وكيف يحتج عليه بالاجماع، **قلنا**
الاجماع حجة عليه، اذ علمنا ان الظلمة لم يؤمروا بقضاء الصلوات مع كثرة وقوعها
ومع انه لو امروا به لانتشر، وان انكر هذا فلا يلزمه ما هو اظهر منه وهو انه
لا تحل المراة لزوجها من في ذمته كان مظالم به، ولا تصح صحة صلاته وتصرفاته
فانه لا يحصل التحليل بوطء من هذه حاله، لانه عاص بترك رد المظلمة، ولم يتركه
الا بتروحه وسعيه وصلاته، فيؤدي الى تحريم اكثر النساء وفوات اكثر الاملاك
وهو خرق للاجماع قطعا، وذلك لا سبيل اليه، **مسالة** كما تضاد الحرام
والواجب تضاد المكروه والواجب، فلا يدخل المكروه تحت الامر حتى يكون
الشيء الواحد مامورا مكروها، الا ان تنصرف الكراهية عن ذات المامور
الى غيره، ككراهية الصلاة في الحمام، واعطان الابل، وبطن الوادي وامثاله
فان المكروه في بطن الوادي التعرض لخطر السيل، وفي الحمام التعرض للوسواس
او لتخبط الشياطين، وفي اعطان الابل التعرض لنفارها، وكل ذلك مما
يشغل القلب عن الصلاة، وربما شوش الخشوع، فحيث لا يقدح صرف الكراهية
عن المامور الى ما هو غيره في جوازه وصحته لكونه خارجا عن ماهيته وشرطه

وان كانت فلا يمتنع الامر والكراهية، كقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق
لانا لا نطوف الطواف المحدث الذي نهي عنه، لان المنهي عنه كيف يكون مامورا
والمنهي عنه مسالة الصلاة في الدار المغصوبة انفصل عن المامور اذ المامور به
الصلاة والمنهي عنه الغصب، فهو في جوازه، **مسالة** المعروف
عند اصحاب الصلاة في الدار المغصوبة ينقسم الى النهي عنه الى ما يرجع الى ذات
المنهي عنه فيضاد وجوبه، والى ما يرجع الى غيره فلا يضاد وجوبه، والى ما
يرجع الى وصف المنهي عنه لا الى اصله، وقد اختلفوا في هذا القسم الثالث
ومثال القسمين الاولين ظاهر، ومثال القسم الثالث انه اوجب الطواف
ونهى عن ايقاعه مع الحدث، وامر بالصوم ونهى عن ايقاعه يوم النحر
فقال الصوم من حيث انه صوم مشروع مطلوب، ومن حيث انه واقع في
هذا اليوم غير مشروع، والطواف مشروع بقوله تعالى وليطوفوا بالبيت
العتيق ولكن وقوعه في حالة الحدث مكروه، والبيع من حيث انه بيع
مشروع ولكن من حيث وقوعه مقرونا بشرط فاسد او زيادة في
العوض في الربويات مكروه، والطلاق من حيث انه طلاق مشروع
ولكن من حيث وقوعه في الحيض مكروه، وحيازة الولد من حيث انها
حيازة مشروعة، ولكن من حيث وقوعها في غير المنكوحة مكروهة
والسفر من حيث انه سفر مشروع، ولكن من حيث قصد الاباق به عن السيد
غير مشروع، فجعل ابو حنيفة رحمة الله عليه هذا قسما ثالثا وزعم ان
ذلك يوجب فساد الوصف لا انتفاء الاصل، لانه راجع الى الوصف لا الى
الاصل، والشافعي رحمة الله عليه الحق هذا بكراهة الاصل ولم يجعله
قسما ثالثا، وحيث نفذ الطلاق في الحيض صرف النهي عن اصله ووصفه
الى تطويل العدة او الخوف الندم عند الشك في الولد، وابو حنيفة رحمة
الله عليه حيث ابطل صلاة المحدث دون طواف المحدث زعم ان الدليل

وبرد إلى كون الطهارة شرطاً في الصلوة فإنه قال لا صلوة إلا بطهور، وهو نهي
في الصلوة لا نهي، وفي المسألة نظران أحدهما في موجب مطلق النهي من حيث
اللفظ، وذلك نظر في مقتضى الصيغة وهو بحث لغوي نذكره في كتاب
الأوامر والنواهي إن شاء الله عز وجل. **والنظر الثاني** نظر
في تضاد هذه الأوصاف وما يعقل اجتماعه وما لا يعقل إذا وقع التصريح
به من القائل، وهو أنه هل يعقل أن يقول السيد لعبده أنا آمرك بالخياطة
وأنهاك عنها، ولا يمكن ذلك لأنه لا يعقل فإن فيه كون الشيء الواحد مطلوباً
مكروهاً. ويعقل منه أن يقول أنا أطلب منك الخياطة وأكره منك
دخول هذه الدار والكون فيها، ولا تعرض في النهي للخياطة، وذلك
معقول. فإذا خاط في تلك الدار أتى بمطلوب ومكروه جميعاً.
وهل يعقل أن يقول أطلب منك الخياطة وأنهاك عن إيقاعها في وقت الزوال
فإذا خاط وقت الزوال فهل جمع بين المطلوب والمكروه أو ما أتى بالمطلوب
هذا في محل النظر، والصحيح أنه ما أتى بالمطلوب وأن المكروه هو
الخياطة الواقعة في وقت الزوال لا الوقوع في وقت الزوال مع بقاء الخياطة
مطلوبة، إذ ليس الوقوع في الوقت شيئاً منفصلاً عن الواقع. **فإن قيل** فلم
صحت الصلوة الواقعة في أوقات الكراهية، ولم تصح الصلوة الواقعة في الأماكن
السبعة كبطن الوادي وأعطان الإبل، وما الفرق بينها وبين النهي عن
صوم يوم النحر. **قلنا** من صحح هذه الصلوة لزمه صرف النهي عن
أصل الصلوة ووصفها إلى غيره، وقد اختلفوا في انعقاد الصلوة من حيث
إيقاع صلوة لم تكن ذات سبب، إن النهي نهي عن إيقاع الصلوة من حيث إنه إيقاع صلوة
أو من أمر آخر مجاور له. وأما صوم يوم النحر فقد قطع الشافعي ببطلانه
لأنه لم يظهر له انصراف النهي عن عينه ووصفه، ولم يرتض قولهم إنه نهي عنه
لما فيه من ترك إجابة الدعوة بالأكل، فإن الأكل ضد الصوم، وكيف يقال

له كل إلى إجابة الدعوة، ولا يأكل إلى صوم. والأولى تفصيل هذه المسائل ليس على
الأصولي، بل هو موكول إلى نظر المجتهدين في الفروع، وليس على الأصولي إلا
حصر الأقسام الثلثة وبيان حكمها في التضاد وعدم التضاد. أما النظر
في آحاد المسائل أنها من أي قسم، فإلى المجتهد، وقد يعلم ذلك بدليل قاطع
وقد يعلم ذلك بظن، وليس على الأصولي شيء من ذلك. وتمام النظر في هذا بيان
أن النهي المطلق يقتضي من هذه الأقسام أيها، وأنه يقتضي كون المنهي عنه
مكروهاً لذاته أو لغيره أو لصفته، كما سيأتي إن شاء الله عز وجل.

مسألة اختلفوا في أن الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده، وللمسألة طرفان
أحدهما يتعلق بالصيغة، ولا يستقيم ذلك عند من لا يرى للأمر صيغة
ومن رأى ذلك فلا شك أن قوله قم غير قوله لا تقعد، فإنهما صورتان مختلفتان
فيجب عليهم الرد إلى المعنى، وهو أن قولهم قم له مفهومان: أحدهما طلب
القيام، والآخر ترك القعود، وهو دال على المعنيين، فالمعنيان المفهومان منه
متحدان، وأحدهما عين الآخر، فيجب الرد إلى المعنى. **والطرف
الثاني** البحث عن المعنى القائم بالنفس، وهو أن طلب القيام هل هو بعينه
طلب ترك القعود أم لا، وهذا الطلب لا يمكن فرضه في حق الله تعالى، فإن كلامه
واحد هو أمر ونهي ووعد ووعيد، فلا تتطرق الغيرية إليه، فلنفرض في المخلوق
وهو أن طلبه للحركة هل هو بعينه كراهية السكون وطلب الحركة.
وقد أطلق المعتزلة أنه ليس الأمر بالشيء نهياً عن ضده، فاستدل القاضي
عليهم بأن قال لا خلاف في أن الآمر بالشيء ناه عن ضده، فإذا لم يقم دليل على اقتران
شيء آخر بأمره دل على أنه ناه بما هو آمر به. قال القاضي وبهذا علمنا أن السكون يعني
عين طلب ترك الحركة، وشغل الجوهر بحيز انتقل إليه عين تفريغه الحيز
المنتقل عنه، والقرب من المغرب عين البعد من المشرق، فهو فعل واحد
بالإضافة إلى المشرق قرب، وبالإضافة إلى المغرب بعد، وكون واحد بالإضافة

إلى حيز شغل، وبالإضافة إلى الآخر تفريغ. فكذلك ههنا طلب واحد بالإضافة
إلى السكون أمر، وبالإضافة إلى الحركة نهي. **قال** رحمه الله: والدليل على أنه ليس
معه عينه أن ذلك العين لا يخلو إما أن يكون ضداً له أو مثلاً أو خلافاً، ومحال
كونه ضداً لأنهما لا يجتمعان وقد اجتمعا، ومحال كونه مثلاً لتضاد المثلين،
ومحال كونه خلافاً إذ جاز وجود أحدهما دون الآخر، إما أحدهما دون ذاك
وإما ذاك دون هذا، كإرادة الشيء مع العلم به، لما اختلفا تصور وجود العلم
دون الإرادة، وإن لم يتصور وجود الإرادة دون العلم، بل كان يتصور
وجوده مع ضد الآخر. وضد النهي عن الحركة الأمر بها، فليجز أن يكون
آمراً بالسكون والحركة معاً فيقول تحرك واسكن، وقم واقعد. وهذا الذي
ذكره دليل على المعتزلة حيث منعوا تكليف المحال، والأمر يجوز ذلك يجوز على
الله أن يقول اجمع بين الحركة والسكون والقيام والقعود، ولا نسلم أيضاً
أن ضرورة كل آمر بالشيء أن يكون ناهياً عن ضده، بل يجوز أن يكون آمراً
بضده فضلاً عن أن يكون لا آمراً ولا ناهياً. وعلى الجملة فالذي يصح عندنا بالبحث
النظري الكلامي تفريعاً على إثبات كلام النفس أن الأمر بالشيء ليس نهياً عن
ضده، لا بمعنى أنه عينه ولا بمعنى أنه يتضمنه ولا بمعنى أنه يلازمه، بل يتصور أن
يأمر بالشيء من هو ذاهل عن أضداده، فكيف يقوم بذاته قول متعلق بما هو ذاهل
عنه، وكذلك ينهى عن الشيء ولا يخطر بباله أضداده حتى يكون آمراً بأحد
أضداده بلا عينه. فإن أمر ولم يكن ذاهلاً عن أضداد المأمور فلا يقوم بذاته
زجر عن أضداده مقصود، بل من حيث يعلم أنه لا يمكن فعل المأمور إلا بترك
أضداده، فيكون ترك المأمور ذريعة بحكم ضرورة الوجود لا بحكم
ارتباط الطلب به، حتى لو تصور على الاستحالة الجمع بين القيام والقعود
إذا أمر بالقيام فجمع كان ممتثلاً لأنه لم يؤمر إلا بإيجاد القيام، وقد وجد.
ومن ذهب إلى هذا المذهب لزمه فضائح الكعبي من المعتزلة حيث أنكر

المباح، وقال ما من مباح إلا وهو ترك الحرام فهو واجب، ويلزمه وصف الصلوة
بأنها حرام إذا ترك بها الزكوة الواجبة على الفور، وإن فرق وفرق بين
النهي ليس أمراً بالضد، والأمر نهي عن الضد، لم يجد إليه سبيلاً إلا بالتحكم المحض.
فإن قيل قد قررتم أن ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب، ولا
يتوصل إلى الشيء إلا بترك ضده فليكن واجباً. **قلنا** ولكن نقول
ذلك واجب، وإنما الخلاف في أن إيجابه هل هو عين إيجاب المأمور به أو غيره.
فإذا قال اغسل الوجه فليس عين هذا الإيجاب إيجاب غسل جزء من الرأس، وإيجاب
ضم النهار إلى الإمساك في جزء من الليل، ولذلك لا يجب إلا نية صوم
النهار، ولكن ذلك يجب بدلالة العقل على وجوبه من حيث هو ذريعة
لا أنه عين ذلك الإيجاب، ولا منافاة بين الكلامين. وهذا تمام الفن الثاني والحمد لله.

الفن الثالث من القطب الأول
في أركان الحكم وهي أربعة

الحاكم، والمحكوم عليه، والمحكوم فيه، ونفس الحكم. أما نفس
الحكم فقد ذكرناه وأنه يرجع إلى الخطاب، وهو الركن الأول.
الركن الثاني الحاكم، وهو المخاطب، فإن الحكم خطاب وكلام
فاعله كل متكلم، فلا يشترط في وجود صورة الحكم إلا هذا القدر. أما
استحقاق نفوذ الحكم فليس إلا لمن له الخلق والأمر، فإنما النافذ حكم
المالك على مملوكه، ولا مالك إلا الخالق، ولا حكم حقيقة ولا أمر إلا له.
فأما النبي والسلطان والسيد والأب والزوج فإذا أمروا وأوجبوا
لم يجب شيء بإيجابهم، بل بإيجاب الله تعالى طاعتهم، ولولا ذلك لكان كل
مخلوق أوجب على غيره شيئاً كان للموجب عليه أن يقلب عليه الإيجاب

إذ ليس أحدهما أولى من الآخر فإذا الواجب طاعة الله وطاعة من أوجب الله طاعته
فإن **قيل** لا يتميز عن الندب إلا بالعقاب وحقيقته حينئذ فهو أهل الإيجاب
إذ الوجوب يتحقق بالعقاب **قلنا** قد ذكرنا من مذهب القاضي رحمة
الله عليه أن الله عز وعلا لو أوجب شيئا لوجب وإن لم يتوعد بالعقاب لكن عند
البحث عن حقيقة الوجوب لم نحصل على طائل إذ المستحق به ضرر يحذرونه
إلا أن العادة جارية بتخصيص هذا الاسم بالضرر الذي يحذر في الآخرة
ولا قدرة عليه إلا لله تعالى فإن أطلق على كل ضرر محذور وإن كان في
الدنيا فهذا يقدر عليه الآدمي فعند ذلك يجوز أن يكون موجبا لا بمعنى
أنه يتحقق قدرته فإنه ربما يعجز فلا يتحقق الوعيد لكن يتوقع قدرته
ويحصل به نوع خوف. **الركن الثالث** في المحكوم عليه وهو
المكلف وشرطه أن يكون عاقلا يفهم الخطاب فلا يصح خطاب
الجماد والبهيمة بل خطاب المجنون والصبي الذي لا يفهم لأن التكليف
مقتضاه الطاعة والامتثال ولا يمكن ذلك إلا بقصد الامتثال وشرط القصد
العلم بالمقصود والفهم للتكليف فكل خطاب متضمن للأمر بالفهم
فمن لا يفهم كيف يقال له افهم ومن لا يسمع الصوت كالجماد كيف يكلم وإن
سمع الصوت كالبهيمة ولكنه لا يفهم فهو كمن لا يسمع ومن يسمع وقد يفهم
فهما ما لكنه لا يعقل ولا يثبت كالمجنون وغير المميز فمخاطبته ممكنة لكن
اقتضاء الامتثال منه مع أنه لا يصح منه قصد صحيح غير ممكن فإن **قيل**
فقد وجبت الزكاة والغرامات والنفقات على الصبيان **قلنا** ليس ذلك
من التكليف إذ يستحيل التكليف بفعل الغير وتجب الدية على العاقلة لا
بمعنى أنهم مكلفون بفعل الغير ولكن بمعنى أن فعل الغير سبب لثبوت الغرم
في ذمتهم وكذلك الإتلاف وملك النصاب سبب لثبوت هذه الحقوق
في ذمة الصبيان بمعنى أنه سبب لخطاب الولي بالأداء في الحال وسبب لخطاب

الصبي بعد البلوغ وذلك غير محال إنما المحال أن يقال لمن لا يفهم افهم وأن
يخاطب من لا يسمع ولا يعقل وأما أهلية ثبوت الأحكام في الذمة فمستفاد
من الإنسانية التي بها يستعد لقبول قوة العقل الذي به فهم التكليف في ثاني
الحال حتى إن البهيمة لما لم يكن لها قوة فهم الخطاب بالفعل ولا بالقوة لم
تتهيأ لإضافة الحكم إلى ذمتها والشرط لا بد أن يكون حاصلا أو ممكنا الحصول
على القرب فيقال إنه موجود بالقوة كما أن شرط الملكية الإنسانية وشرط
الإنسانية الحياة والنطفة في الرحم قد يثبت لها الملك بالإرث والوصية
والحياة غير موجودة بالفعل ولكنها بالقوة إذ مصيرها إلى الحياة فكذلك الصبي
مصيره إلى العقل فإن **قيل** فالصبي المميز مأمور بالصلاة **قلنا**
مأمور من جهة الولي والولي مأمور من جهة الله تعالى إذ قال النبي صلى الله عليه
مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع واضربوهم عليها وهم أبناء عشر وذلك لأنه
يفهم خطاب الولي ويخاف ضربه فصار أهلا له ولا يفهم خطاب الشارع
إذ لا يعرف الشارع ولا يخاف عقابه إذ لا يفهم الآخرة فإن **قيل**
فإذا قارب البلوغ عقل ولم يكلفه الشرع أفيدل ذلك على نقصان عقله
قلنا قال القاضي أبو بكر رحمة الله عليه كذلك نقول وليس يخفيه ذلك لأن
انفصال النطفة منه لا يزيد عقلا فلا يمكن وإنما حط [illegible] على أصل الوقوف
بحثه على الحد الذي يفهم به خطاب الشارع ويعرف المرسل والرسول والآخرة
فنصب الشرع له علامة ظاهرة. **مسألة** تكليف الناسي والغافل
عما يفهم محال إذ من لا يفهم كيف يقال له افهم أما ثبوت الأحكام بأفعاله في
النوم والغفلة فلا ينكر كلزوم الغرامات وغيرها وكذلك تكليف
السكران الذي لا يعقل محال بمنزلة الساهي والمجنون الذي لا يسمع ولا يفهم
بل السكران أسوأ حالا من النائم الذي يمكن تنبيهه وكالمجنون الذي يفهم
كثيرا من الكلام وأما نفوذ طلاقه ولزوم الغرم فذلك من قبيل ربط

الأحكام بالأسباب وذلك مما لا ينكر فإن **قيل** فقد قال الله تعالى لا
تقربوا الصلاة وأنتم سكارى وهذا خطاب للسكران **قلنا** إذا
ثبت بالبرهان استحالة خطابه وجب تأويل الآية ولها تأويلان أحدهما أنه
خطاب مع المنتشي الذي ظهر منه مبادي النشاط والطرب ولم يزل عقله فإنه
قد يستحسن فيه من اللعب والانبساط ما لا يستحسنه قبل ذلك ولكنه عاقل وقوله
تعالى حتى تعلموا ما تقولون معناه حتى تتثبتوا وتعلموا ما فيه ثباتكم كما يقال للغضبان
اصبر حتى تعلم ما تقول أي حتى يسكن غضبك فيكمل عقلك وإن كان أصل عقله باقيا
وهذا لأنه لا يستعمل بالصلاة إلا مثل هذا السكران ومن يتعسر عليه تصحيح مخارج
الحروف وتمام الخشوع. **الثاني** أنه ورد الخطاب في ابتداء الإسلام قبل تحريم
الخمر وليس المراد المنع من الصلاة بل المنع من إفراط الشرب في وقت الصلاة كما يقال
لا تقرب التهجد وأنت شبعان معناه لا تشبع فيثقل عليك التهجد
مسألة فإن قال قائل ليس من شرط الأمر عندكم كون المأمور موجودا
إذ قضيتم بأن الله تعالى آمر في الأزل لعباده قبل خلقهم فكيف شرطتم كون
المكلف فهما من المعدوم **قلنا** ينبغي أن يفهم معنى قولنا إن الله تعالى آمر ناه
وأن المعدوم مأمور فإنا نعني به أنه مأمور على تقدير الوجود لا أنه مأمور في حالة
العدم فذلك محال لكن يثبت للذاهبين إلى إثبات كلام النفس أنه لا يبعد أن يقوم
بذات الأب طلب تعلم العلم من الولد الذي سيوجد ولو قدر بقاء ذلك الطلب حتى
وجد الولد صار الولد مطالبا بذلك الطلب ومأمورا وكذلك المعنى القائم بذات الله
عز وجل الذي هو اقتضاء الطاعة من العباد قديم يتعلق بعباده على تقدير وجودهم
فإذا وجدوا صاروا مأمورين بذلك الاقتضاء ومثل هذا جائز في حق الصبي
والمجنون فإن انتظار العقل لا يزيد على انتظار الوجود ولا يسمى هذا المعنى في
الأزل خطابا بل إنما يصير خطابا إذا وجد المأمور وأسمع وهل يسمى أمرا فيه
خلاف فالصحيح أنه يسمى به إذ يحسن أن يقال أمر أو وصى أولاده بعد [illegible]

في الطريق معدوما ولا يحسن أن يقال خاطب أولاده إلا إذا حضروا وسمعوا أمره إذا
أوصى فتمردوا ووصيته فقال قد أطاعوه وامتثلوا أمره مع أن الآمر الآن معدوم
والمأمور كان موجودا وجود الآمر معدوما وكذلك الآن نحن بطاعتنا ممتثلون
أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو معدوم عن عالمنا هذا وإن كان حيا
عند الله تعالى فإذا الركن وجود الآمر شرطا لكون المأمور مطيعا ممتثلا
فلم يشترط وجود المأمور لكون الأمر أمرا فإن **قيل** أفتقولون إن الله
تعالى في الأزل آمر للمعدوم على وجه الإلزام **قلنا** نعم هو آمر لكن على تقدير
الوجود كما تقول الوالد موجب ملزم على أولاده التصدق إذا عقلوا وبلغوا فيكون
الإلزام والإيجاب حاصلا ولكن بشرط الوجود والقدرة ولو قال السيد لعبده
صم غدا فقد أوجب وألزم في الحال صوم الغد ولا يمكن صوم الغد في الوقت بل في
الغد فهو موصوف بأنه ملزم وموجب في الحال. **الركن الرابع**
المحكوم فيه وهو الفعل إذ لا يدخل تحت التكليف إلا الأفعال الاختيارية وللداخل
تحت التكليف شروط. **الأول** صحة حدوثه لاستحالة تعلق الأمر بالقديم
والباقي وقلب الأجناس والجمع بين الضدين وسائر المحالات التي لا يجوز التكليف بها
عند من يحيل تكليف ما لا يطاق فلا أمر إلا بمعدوم يمكن حدوثه وهل يكون الحادث
في أول حدوثه مأمورا كما كان قبل الحدوث أو يخرج عن كونه مأمورا
كما كان في الحالة الثانية من الوجود اختلفوا فيه وفيه بحث كلامي لا يليق
بمقاصد أصول الفقه ذكره. **الثاني** جواز كونه مكتسبا للعبد حاصلا باختياره
إذ لا يجوز تكليف زيد كتابة عمرو وخياطته فإن كان حدوثه ممكنا فلا بد مع
كونه ممكنا مقدورا للمخاطب. **الثالث** كونه معلوما للمأمور به معلوم
التمييز عن غيره حتى يتصور قصده إليه وأن يكون معلوما كونه مأمورا به من
جهة الله تعالى حتى يتصور منه قصد الامتثال وهذا يختص بما يجب فيه قصد
الطاعة والتقرب فإن **قيل** فالكافر مأمور بالإيمان بالرسول وهو لا يعلم أنه

مأمور به. قلنا الشرط أن يكون معلوماً أو في حكم المعلوم بمعنى أن يكون العلم
ممكناً بأن يكون الأدلة منصوبة والعقل والتمكن من النظر حاصلاً حتى أن ما لا دليل
عليه أو من لا عقل له من الصبي والمجنون فلا يصح في حقه. الرابع أن يكون بحيث
يصح إرادة إيقاعه طاعة وهو أكثر العبادات وتستثنى من هذا شيئان أحدهما
الواجب الأول وهو النظر المعرّف للوجوب فإنه لا يمكن قصد إيقاعه طاعة وهو لم
يعرف وجوبه وهو لا يعرف وجوبه إلا بعد الإتيان به. والثاني أصل إرادة
الطاعة والإخلاص فإنه لو افتقر إلى إرادة لافتقرت الإرادة إلى إرادة وتسلسل
ويتشعب عن شروط الفعل مسائل. مسألة ذهب قوم إلى أن كون
المكلف به ممكن الحدوث ليس بشرط بل يجوز تكليف ما لا يطاق والأمر بالجمع بين الضدين
ونقل الأجناس وإعدام القديم وإيجاد الموجود وهو المنسوب إلى الشيخ أبي الحسن
الأشعري رحمه الله عليه وهو لازم على مذهبه من وجهين أحدهما أن القاعد
عنده عاجز عن القيام إلى الصلاة لأن الاستطاعة عنده مع الفعل لا قبله وإنما
يكون مأموراً قبله. والآخر أن القدرة الحادثة لا أثر لها في إيجاد المقدور بل
أفعالنا حادثة بقدرة الله تعالى واختراعه فكل عبد فهو عنده مأمور بفعل
الغير. واستدلوا على هذا بأسئلة أمور أحدها قوله تعالى ولا تحملنا
ما لا طاقة لنا به. والجواب لا يسلم دعوى أنه مندفع بالتكليف وهو صعوبات
المراد ما يشق ويثقل علينا إذ من أتعب بالتكليف في أعمال يكاد يفضي إلى هلاكه
استعيذ بها كقوله اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم فقد يقال لا طاقة
له به. والظاهر المأول ضعيف الدلالة في القطعيات. الثاني أن الله
تعالى أخبر أن أبا لهب لا يصدق وقد كلفه الإيمان ومعناه أن يصدق محمداً
صلى الله عليه في جميع ما جاء به ومما جاء به أن يصدقه في أنه لا يصدقه وهو محال وهذا ضعيف لأن
أبا لهب أمر بالإيمان والتوحيد والرسالة والأدلة منصوبة والعقل حاضر إذ لم
يكن هو مجنوناً فكان الإمكان حاصلاً لكن الله تعالى علم أنه يترك ما يقدر

عليه حسداً وعناداً فالعلم يتبع المعلوم ولا يغيره. فإذا الكون الشيء مقدوراً في نفسه
وممكناً منه ومتروكاً من جهته مع القدرة عليه فلو انقلب محالاً لانقلب العلم
جهلاً ولخرج عن كونه ممكناً مقدوراً. ولذلك نقول إن القيامة مقدور عليها
من جهة الله عز وجل في وقتنا هذا وإن أخبر أنه لا يقيمها وتركها مع القدرة
عليها وخلاف خبره محال إذ يصير به كذباً ولكن هذه استحالة لا ترجع إلى
نفس الشيء فلا تؤثر فيه. الثالث قولهم لو استحال تكليف ما لا يطاق لاستحال
إما لصيغته أو لمعناه أو لمفسدة تتعلق به أو لأنه يناقض الحكمة ولا يستحيل الصيغة
إذ ليس يستحيل أن يقول كونوا قردة خاسئين. أو يقول للعبد الأعمى
أبصر وللزمن امش. وأما قيام معناه بنفسه أيضاً لا يستحيل إذ يمكن أن يطلب من
عبده كونه في حالة واحدة في مكانين ليحفظ ماله في بلدين. ويستحيل أن يقال إنه
ممتنع لمفسدة أو مناقضة الحكمة لأن بناء الأمور على ذلك في حق الله تعالى محال
إذ لا يقبح شيء منه ولا يجب عليه الأصلح. ثم الخلاف فيه وفي العباد واحد والفساد
والسفه من المخلوق ممكن فلم يمتنع ذلك مطلقاً. والمختار
استحالة التكليف بالمحال لا لقبحه ولا لمفسدة ينافيه ولا لصيغته إذ يجوز
أن ترد صيغته ولكن للتعجيز لا للطلب كقوله كونوا حجارة أو حديداً
أو للتكوين كقوله كونوا قردة خاسئين. ولا طلباً للقدرة كقوله كن
فيكون لا بمعنى أنه طلب من المعدوم أن يكون بنفسه ولكن يمتنع لمعناه إذ
معنى التكليف طلب ما فيه كلفة. والطلب يستدعي مطلوباً وذلك المطلوب
ينبغي أن يكون مفهوماً للمكلف بالاتفاق فيجوز أن يقول تحرك إذ التحرك
مفهوم. فلو قال تررك فليس تكليفاً إذ معناه ليس بمعقول لأنه لا مفهوم ولا له
معنى في نفسه فإنه لفظ مهمل فلو كان له معنى ببعض اللغات يعرفه دون المأمور
فلا يكون ذلك تكليفاً لأن التكليف هو الخطاب بما فيه كلفة وما لا يفهمه المخاطب
لا يكون خطاباً معه وإنما يشترط كونه مفهوماً ليتصور منه الطاعة فإن التكليف

اقتضاء طاعة فإذا لم يكن في الفعل طاعة لم يكن اقتضاء الطاعة متصوراً. إذ يستحيل أن
تقوم بذات العاقل طلب الخياطة من الشجر لأن الطلب يستدعي مطلوباً معقولاً
أولاً وهذا عن معقول ذلك لا وجود له في العقل. فإن الشيء ما لم يوجد في نفسه
فله وجود في العقل وإنما يتوجه إليه الطلب بعد حصوله في العقل وإحداث
القديم متعذر إذ لا يدخل في العقل فكيف يقوم بذاته طلب إحداث القديم
وكذلك سواد الأبيض لا وجود له في العقل. وكذلك قيام القاعد ممكن يقول له
قم وأنت قاعد فهذا الطلب يتبع قيامه بالطلب بعدم المطلوب. فإنه كما يشترط
في المطلوب أن يكون معدوماً فكذلك في الإيجاب يشترط أن يكون موجوداً في الأذهان
حتى يكون الحاصل في الأعيان على وفقه فيكون طاعة وامتثالاً أي احتذاء المثال الذي في
نفس الطالب فلا امتثال في النفس لا امتثال له. فإن قيل فإذا لم نعلم عجز المأمور
عن القيام تصورنا أن يقوم بذاته طلب القيام. قلنا ذلك طلب مبني على الجهل
بما ظن الجاهل أنه تكليف فإذا انكشف تبين أنه لم يكن طلباً وهذا لا يتصور من الله عز وجل
فإن قيل فإذا لم تؤثر القدرة الحادثة في الإيجاد وكان مع الفعل كان كل
تكليف تكليفاً بما لا يطاق. قلنا نحن ندرك بالضرورة تفرقة بين أن يقال
للقاعد الذي ليس بمراد حال الشيء وبين أن يقال له اصعد السماء أو قال له قم مع
استدامة القعود أو اقلب السواد حركة أو المحيز ... إلا أن النظر في أن هذه
التفرقة إلى ماذا ترجع تعلم أنها ترجع إلى تمكن وقدرة بالإضافة إلى أحدهما دون الآخر
دون البقية ثم النظر في تفصيل أثر القدرة ووقت حدوث القدرة كيف ما استقر
أحد لا يشككنا في هذا ولذلك جاز أن يقال لا تحملنا ما لا طاقة لنا به فإن استوت
المأمورات كلها فأي معنى لهذا الدعاء وأي معنى لهذه المعرفة الضرورية وغموض في
هذه المسألة عن موقوف على البحث عن وجه أثر القدرة ووقتها وعلى الجملة سبب
غموض هذا أن التكليف نوع خاص من كلام النفس وفهم أصل كلام النفس غموض
فالتفريع عليه وتفصيل أقسامه لا شك يكون أغمض. مسألة

كما لا يجوز أن يقول اجمع بين الحركة والسكون لا يجوز أن يقال لا تتحرك ولا تسكن لأن
الانتهاء عنهما محال كالجمع بينهما. فإن قيل ومن توسط مزرعة مغصوبة
فيحرم عليه المكث ويحرم عليه الخروج إذ في كل واحد إفساد زرع الغير وهو
عاص بهما. قلنا حظ الأصول من هذه المسألة أنه لا يقال له لا تمكث ولا تخرج
ولا ينهى عن الضدين فإنه محال. فإن قيل فماذا يقال له. قلنا يؤمر بالخروج
كما يؤمر المولج في الفرج الحرام بالنزع وإن كان به مماساً للفرج الحرام ولكن
يقال له انزع على قصد التوبة لا على قصد الالتذاذ وكذلك في الخروج من الغصب
تقليل الضرر وفي المكث تكثيره وأهون الضررين يصير واجباً وطاعة
بالإضافة إلى أعظمهما كما يصير شرب الخمر واجباً وطاعة في حق من غص بلقمة
وساغ له إطعام الغير ليس حراماً لعينه ولذلك لو أكره عليه بالقتل وجب وجاز
فإن قيل فلم يجب الضمان على مفسده في الخروج. قلنا الضمان لا يستدعي
العدوان إذ يجب على المضطر في المخمصة مع وجوب الإتلاف ويجب على الصبي وعلى
من رمى إلى صف الكفار وهو مطيع به. فإن قيل فالمضي في الحج الفاسد
إن كان حراماً فلم لزم فلم يجب فإن كان واجباً وطاعة فلم لزم القضاء
ثم عصى به. قلنا يعصي بالوطء المفسد وهو مطيع بإتمام الفاسد والقضاء
يجب بأمر مجدد وعن جبر ما هو طاعة إذ تطرق إليه خلل. ومن سقط
القضاء بالصلاة في الدار المغصوبة مع أنه عدوان فالقضاء كالضمان. فإن قيل
فلم ينكرون على أبي هاشم بن الجبائي حيث ذهب إلى أنه لو مكث عصى ولو خرج عصى
فإنه ألقى نفسه في هذه الورطة فحكم العصيان ينسحب على فعله. قلنا
وليس محالاً أن يلقي نفسه في حال لا يجوز فإن فعل فلا يكلف ما لا يمكن. فمن ألقى نفسه
في سطح فانكسرت رجله لا يعصي بالصلاة قاعداً وإنما يعصي بكسر الرجل لا
بترك الصلاة قائماً وقول القائل ينسحب عليه حكم العدوان إن أراد به أنه
ما نهي عنه مع النهي عن ضده فهو محال والعصيان عبارة عن أن يكلف فإن لم يكن

نهي لم يكن عصيان. وكيف يفرض النهي وقد نهي عن ضده ايضا ومن جوز تكليف ما لا
يطاق عقلا فانه يمنعه شرعا لقوله عز من قائل لا يكلف الله نفسا الا وسعها فان

قيل فان زحمتم حالة الخروج على حالة القعود لتقليل الضرر فما قولكم
فيما لو سقط على صدر صبي محفوف بصبيان وعلم انه لو مكث قتل من تحته ولو انتقل
قتل ما حواليه ولا ترجيح فكيف السبيل. **قلنا** احتمل ان يقال يمكث لان الانتقال
فعل مستانف لا يصح الا من حي فلا. واما ترك الحركة فلا يحتاج الى استعمال
قدرة ويحتمل ان يقال بالتخيير اذ لا ترجيح ويحتمل ان يقال لا حكم لله تعالى
فيه فيفعل ما شاء لان الحكم يثبت بنص او قياس على منصوص فلا نص ولا نظير له
المسلمة من النصوصات حتى يقاس عليه فيبقى على ما كان قبل ورود الشرع ولا يبعد
خلو واقعة عن الحكم فكل هذه محتملات. واما تكليف المحال فيجي الي. **مسئلة**
اختلفوا في المقتضي بالتكليف والذي عليه اكثر المتكلمين ان المقتضى به الاقدام او
الكف وكلاهما من كسب العبد فالامر بالصوم امر بالكف في الكف فعل وثبات عليه
والمقتضى بالنهي عن الزنا والشرب التلبس بضد من اضداده وهو الترك ويكون
مثابا على الترك الذي هو فعله. وقال بعض المعتزلة قد يقتضي الكف فيكون فطاف
وقد يقتضي انه لا يفعل ولا يقصد التلبس بضده وانكر الاولون هذا وقالوا المسمى
بالنهي مثاب ولا ثواب الا على شي والا يفعل عدم وليس بشي ولا يتعلق به قدرة اذ القدرة
تتعلق بشي فلا يصح الاعدام بالقدرة واذا لم يصدر منه شي فكيف يثاب على لا شي
والصحيح ان الامر فيه منقسم اما الصوم فالكف فيه مقصود ولذلك يشترط فيه
النية اما الزنا والشرب فقد نهي عن فعلهما ويعاقب فاعله ومن لم يصدر منه ذلك
فلا يعاقب ولا يثاب الا اذا قصد كف النفس عن الشهوة عنهما مع التمكن فهو مثاب على فعله
اما من لم يصدر منه شي ولا يبعد ان يكون مقصود الشرع الا يصدر منه الفاحش
والا يقصد منه التلبس باضدادها. **مسئلة** فعل المكره يجوز ان يدخل
تحت التكليف بخلاف فعل المجنون والبهيمة لان الخلل ثم في المكلف لا في فعل

المكلف فان شرط التكليف السماع والفهم. وذلك في المجنون والبهيمة
معدوم والمكره يفهم وفعله في حيز الامكان اذ هو قادر على تحقيقه وتركه
فان اكره على ان يقتل جاز ان يكلف ترك القتل لانه قادر عليه وان كان فيه خوف
الهلاك وان كلف على وفق الاكراه وهو ان يصدم كمن يكره بالسيف على قتل حية
همت بقتل مسلم اذ يجب قتلها او اكره الكافر على الاسلام فاذا اسلم نقول قد ادى
ما كلف. وقالت المعتزلة ان ذلك محال لانه لا يصح منه الا فعل ما اكره عليه
ولا يبقى فيه خيرة. وهذا محال لانه قادر على تركه ولذلك يجب عليه ترك ما
اكره عليه اذا اكره على قتل مسلم. وكذلك لو اكره على قتل حية يجب
قتل الحية واذا اكره على اراقة الخمر يجب اراقة الخمر. وهذا ظاهر ولكن فيه
غور وهو ان الامتثال انما يكون طاعة اذا كان الانبعاث له بباعث الامر والتكليف دون
باعث الاكراه فان اقدم للخلاص من سيف المكره لا يكون مجيبا داعي الشرع وان
انبعث لداعي الشرع بحيث كان يفعله لولا الاكراه بل كان يفعله لو اكره على تركه
فلا يمتنع وقوعه طاعة لكن لا يكون مكرها وان وجد صورة التخويف فلننبه
لهذه الدقيقة. **مسئلة** ليس من شرط الفعل المامور به ان يكون شرطه
حاصلا حالة الامر بل يتوجه الامر بالمشروط والشرط ويكون مامورا بتقديم
الشرط فيجوز ان يخاطب الكفار بفروع الاسلام كما يخاطب المحدث بالصلوة
بشرط تقديم الوضوء والملحد بتصديق الرسول بشرط تقديم الايمان بالمرسل
وذهب اصحاب الراي الى انكار ذلك والخلاف اما في الجواز واما في الوقوع اما
الجواز العقلي فواضح اذ لا يمتنع ان يقول الشارع بني الاسلام على خمس وانتم مامورون
بجمعها وبتقديم الاسلام على جملتها فيكون الكل مامورا به لنفسه ولكونه شرطا
لسائر العبادات كما في المحدث والملحد فان منع مانع المحدث وقال الوضوء على الامكان
امتثاله والمحدث لا يقدر على الصلوة وهو مامور بالوضوء. فاذا توضا توجه
الامر بالصلوة. **قلنا** ان يقال لو ترك الوضوء والصلوة جميع عمره لا يعاقب

على ترك الصلوة لانه لم يؤمر بها في الصلوة وهذا خلاف الاجماع ويلزم ان لا يصح امره
بعد الوضو بالصلوة بل بالتكبير فانه يشترط تقديمه ولا بالتكبير بل بهمزة التكبير
اولا ثم بالكاف. وعلى هذا الترتيب وكذلك المشي الى الجمعة فيلزم ان لا يتوجه
الامر به الا بالخطوة الاولى ثم بالثانية. **واما الوقوع الشرعي**
فنقول كان يجوز ان يختص خطاب الفروع بالمومنين كما خص وجوب العبادات
بالاحرار والمقيمين والاصحا والطاهرات دون الحيض ولكن وردت الادلة بمخاطبتهم
والادلة ثلثة. **الدليل الاول** قوله عز وجل ما سلككم في سقر قالوا لم
نك من المصلين. ولم نك نطعم المسكين الاية فاخبر انه عذبهم بترك الصلوة
وحذر المسلمين به. فان **قيل** هذه حكاية قول الكفار ولا حجة فيها
قلنا ذكره الله عز وجل في معرض التصديق لهم باجماع الامة وبه حصل التحذير
اذ لو كان كذبا لكان كقولهم عزير ابن الله او انا محلوقون او موجودون كيف وقد
عطف عليه قوله عز وجل وكنا نكذب بيوم الدين فكيف يعطف ذلك على ما لا عذاب
عليه فان **قيل** العذاب بالتكذيب لكن غلظ باضافة ترك الطاعات اليه
قلنا لا يجوز ان يغلظ بترك المباحات التي لم يخاطبوا بها فان **قيل** عوقبوا
لا بترك الصلوة لكن لاخراجهم انفسهم بترك الايمان عن العلم بصحة ترك
الصلوة. **قلنا** هذا باطل من وجه احدها انه ترك الظاهر من غير ضرورة
ولا دليل فان ترك العلم بقبح ترك الصلوة غير ترك الصلوة وقد قالوا لم نك من
المصلين. الثاني ان ذلك يوجب التسوية بين كافر باشر القتل وسائر
المحظورات وبين من لم يتعاط الا الكفر لان كليهما استويا في اخراج النفس بالكفر
عن العلم بقبح المحظورات والتسوية بينهما خلاف الاجماع. الثالث ان من ترك
النطق والاسلام يستحق ان لا يعاقب على ترك الايمان فان **قيل** لم نك
من المصلين اي من المومنين لكن عبروا عن انفسهم بعلامة المومنين كما قال صلى الله
عليه وسلم نهيت عن قتل المصلين اي المومنين لكن عرفهم بما هو شعار لهم **قلنا**

هذا محتمل لكن الظاهر لا يترك الا بدليل ولا دليل للخصم. **الدليل الثاني**
قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم
الله الا بالحق الى قوله عز وجل يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه
مهانا فالاية نص في مضاعفة عذاب من جمع بين الكفر والقتل والزنا لا من جمع
بين الكفر والاكل والشرب. **الدليل الثالث** انعقاد الاجماع على
تعذيب الكافر على تكذيب الرسول كما يعذب على الكفر بالله وهذا لا يهدم
معتمدهم اذ قالوا لا تصح العبادة مع الكفر فكيف يؤمر بها. **احتجوا**
بانه لا معنى لوجوب الزكاة وقضاء الصلوة عليه مع استحالة فعله مع الكفر ومع
امتناع وجوبه لو اسلم فكيف يجب ما لا يمكن امتثاله. **قلنا** وجب حتى لو مات عوقب
الكفر عوقب على تركه لكنه اذا اسلم عفي عما سلف فالاسلام يجب ما قبله
ولا يبعد نسخ الامر قبل التمكن من الامتثال فكيف يبعد سقوط الوجوب بالاسلام
فان **قيل** اذا لم يجب الزكاة الا بشرط الاسلام والاسلام الذي هو شرط
الوجوب هو بعينه مسقط فالاستبدال يقضي على انه لم يجب اولى من الحالة
ثم الحكم بسقوطه. **قلنا** لا تعديه في قولنا استقر الوجوب بالاسلام وسقط
حكم العفو وليس في ذلك مخالفة نص ونصوص القران دلت على عقاب الكافر المتعاطي
للفواحش وكذلك الاجماع دل على الفرق بين الكافر الذي قتل الانبياء والاولياء
وشوش الدين وبين كافر لم يرتكب شيئا من ذلك فما ذكرناه اولى. فان **قيل**
فلم اوجبتم القضاء على المرتد دون الكافر الاصلي. **قلنا** القضاء انما يجب بامر مجدد
فلنتبع فيه موجب الدليل ولا حجة فيه اذ يجب القضاء على الحايض ولم يؤمر بالاداء
وقد يؤمر بالاداء من لا يؤمر بالقضاء. وقد اعتذر الفقها بان المرتد قد التزم بالاسلام
فلهذا اوجب عليه القضاء والكافر لم يلتزم وهذا ضعيف لان ما لم يلزمه الله تعالى
فهو لا يلزم بالتزام العبد وما لم يلزمه فان كان يسقط بعدم التزامه فالكافر
الاصلي لم يلتزم العبادات وترك المحظورات فينبغي ان لا تلزمه. فهذا

تمام الفن الثالث من القطب الاول وبالله التوفيق

الفن الرابع من القطب الاول فيما يظهر الحكم به

وهو الذي يسمى سببا وكيفية نسبته الى الحكم وفيه فصول اربعة

الفصل الاول في الاسباب

اعلم انه لما عسر على الخلق معرفة خطاب الله تعالى في كل حال لا سيما بعد انقطاع الوحي اظهر الله تعالى
خطابه لخلقه بامور محسوسة نصبها اسبابا لاحكامه
وجعلها موجبة ومقتضية للاحكام على مثال اقتضاء العلة الحسية معلولها
ونعني بالاسباب ها هنا التي اضاف الاحكام اليها كقوله عز وجل اقم الصلوة لدلوك
الشمس الى غسق الليل وقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله عليه السلام صوموا
لرؤيته وافطروا لرؤيته وهذا ظاهر فيما يتكرر من العبادات كالصلاة
والصوم والزكاة فاما ما يتكرر الوجوب بتكرره فجدير ان يسمى سببا اما
ما لا يتكرر كالاسلام والحج فيمكن ان يقال ذلك معلوم بقوله تعالى ولله على الناس
حج البيت من استطاع اليه سبيلا وكذلك وجوب المعرفة على كل مكلف
يعلم بالعمومات فلا حاجة الى اضافتها الى سبب ويمكن ان يقال سبب وجوب
الايمان والمعرفة الادلة المنصوبة وسبب وجوب الحج البيت دون الاستطاعة
ولما كان البيت واحدا لم يجب الحج الا مرة واحدة والايمان معرفة فاذا حصلت دامت
والامر فيه قريب هذا في قسم العبادات واما قسم العزامات
والكفارات والعقوبات فلا يخفى اسبابها واما قسم المعاملات
فلحل الاموال والابضاع وحرمتها ايضا اسباب ظاهرة من نكاح وبيع
وطلاق وغيره وهذا ظاهر وانما المقصود ان نصب الاسباب اسبابا
للاحكام ايضا حكم من الشرع فلله تعالى في الزاني حكمان احدهما وجوب
الحد عليه والثاني نصب الزنا سببا للوجوب في حقه لان الزنا لا يوجب الرجم

لذاته وعينه خلاف العلل العقلية وانما صار موجبا بجعل الشرع اياه موجبا
فهو نوع من الحكم فلذلك اوردناه في هذا القطب ولذلك يجوز تعليله وتعليل نصب
الزنا علة للرجم والسرقة علة للقطع لكذا وكذا فالواطي في معناه فلينصب ايضا
سببا والنباش في معنى السارق وسياتي تحقيق ذلك في كتاب القياس ان
شاء الله تعالى واعلم ان اسم السبب مشترك في اصطلاح الفقهاء واصل
اشتقاقه من الطريق ومن الحبل الذي ينزع به الماء وحده ما يحصل الشيء عنده لا به
فان الوصول بالسير لا بالطريق ولكن لا بد من الطريق ونزع الماء بالاستقاء لا بالحبل
ولكن لا بد من الحبل فاستعار الفقهاء لفظ السبب من هذا الموضع واطلقوه على
اربعة اوجه

الوجه الاول المردي فيسمى صاحب سبب
والمردي صاحب علة فان الهلاك بالتردية لكن عند وجود البئر يحصل الهلاك
عنده لا به فسمي سببا

الوجه الثاني تسميتهم الرمي سببا للقتل من حيث انه
سبب للعلة وهو على التحقيق علة العلة ولكن لما حصل الموت لا بالرمي بل بالواسطة
اشبه ما لا يحصل الحكم به

الوجه الثالث تسميتهم ذات
العلة مع تخلف صفتها سببا كقولهم الكفارة تجب باليمين دون الحنث فاليمين
هي السبب وملك النصاب هو السبب لوجوب الزكاة دون الحول مع انه لا
بد منهما في الوجوب ويريدون بهذا السبب ما يحسن اضافة الحكم اليه ويقابلون
هذا بالمحل والشرط فيقولون النصاب سبب والحول شرط

الوجه الرابع تسميتهم الموجب سببا فيكون السبب بمعنى العلة وهذا ابعد
الوجوه عن وضع اللسان فان السبب في الوضع عبارة عما يحصل الحكم عنده
لا به ولكن هذا يحسن في العلل الشرعية لانها لا توجب الحكم لذاتها بل
بايجاب الله تعالى ولنصبه هذه الاسباب علامات لاظهار الحكم
فالعلل الشرعية في معنى العلامات المظهرة فشابهت ما يحصل الحكم
عنده لا به

الفصل الثاني في وصف السبب بالصحة

والبطلان والفساد اعلم ان هذا يطلق في العبادات مرة وفي العقود اخرى
واطلاقه في العبادات مختلف فالصحيح عند المتكلمين عبارة عما وافق الشرع
وجب القضاء او لم يجب وعند الفقهاء عبارة عما اجزا واسقط القضاء حتى
ان صلاة من ظن انه متطهر صحيحة في اصطلاح المتكلمين لانه وافق الامر المتوجه
عليه في الحال واما القضاء فوجوبه بامر مجدد فلا يشتق منه اسم الصحة وهذه
الصلوة فاسدة عند الفقهاء لانها غير مجزية وكذلك من قطع صلاته بانقاذ
غريق فصلاته صحيحة عند المتكلم فاسدة عند الفقيه وهذا الاصطلاح
وان اختلف فلا مشاحة فيها اذ المعنى متفق عليه واما اذا اطلق في العقود
فكل سبب منصوب لحكم اذا افاد حكمه المقصود يقال انه صح وان تخلف عنه
مقصوده يقال انه بطل فالباطل هو الذي لم يثمر لان السبب مطلوب لثمرته
والصحيح هو الذي اثمر والفاسد مرادف للباطل في اصطلاح اصحاب
الشافعي رحمه الله عليه فالعقد اما صحيح واما باطل وكل باطل فاسد
وابو حنيفة اثبت قسما اخر في العقود بين الباطل والصحيح وجعل الفاسد
عبارة عنه وزعم ان الفاسد منعقد لافادة الحكم لكن المعنى بتسميته فاسدا انه
غير مشروع من حيث انه بيع ممنوع بوصفه والمعنى بانعقاده انه مشروع
باصله كعقد الربا فانه مشروع من حيث انه بيع ممنوع من حيث انه يشتمل على زيادة
في العوض غير مشروع فمقتضى هذا ان يرجح بين الممنوع باصله ووصفه جميعا
وبين المشروع باصله ووصفه جميعا فلو صح له هذا القسم لم ينازع في التعبير
بالفاسد عنه ولكنه ينازع فيه اذ كل ممنوع بوصفه فهو ممنوع باصله
كما سنذكره مشروحا

الفصل الثالث في وصف العبادة

بالاداء والقضاء والاعادة اعلم ان الواجب اذا ادي في وقته سمي اداء وان
ادي بعد خروج وقته المضيق او الموسع المقدر سمي قضاء وان فعل مرة على نوع من
الخلل ثم فعل ثانيا في الوقت سمي اعادة فالاعادة اسم لمثل ما فعل والقضاء اسم

اسم لفعل مثل ما فات وقته المحدود ثم يتصدى النظر في شيئين احدهما
انه لو غلب على ظنه في الواجب الموسع انه يخترم قبل الفعل فلو اخر عصى
بالتاخير فلو اخر وعاش قال القاضي هذا قضاء لانه تقرر وقته بسبب غلبة
الظن وهذا غير مرضي عندنا فانه لما ان كشف خلاف ما ظن زال حكمه
وصار كما لو علم انه يعيش فينبغي ان يسمى اداء كالمريض اذا اخر الحج الى السنة
الثانية وهو مشرف على الهلاك ثم شفي الثاني ان الزكاة على الفور عند
الشافعي فلو اخر ثم ادى يلزم على مساق كلام القاضي كونها قضاء والصحيح
انه اداء لانه لم يعين وقته بتقدير وتعيين وانما اوجبنا البدار بقرينة
الحاجة والا فالاداء في جميع الاوقات موافق لموجب الامر وامتثال له وكذلك من لزمه
قضاء صلاة على الفور فاخر فلا نقول انه قضاء القضاء ولذلك نقول يفتقر وجوب
القضاء الى امر مجدد ومجرد الامر بالاداء ليس يكفي في دوام اللزوم فيحتاج الى
دليل اخر وامر مجدد فاذا الصحيح ان اسم القضاء مخصوص بما عين وقته شرعا
ثم فات الوقت قبل الفعل

دقيقة اعلم ان القضاء قد يطلق مجازا
فانه يتلو الاداء وللاداء اربعة احوال

الحالة الاولى ان يكون واجبا
فاذا تركه المكلف عمدا او سهوا وجب عليه القضاء ولكن حط المأثم عنه عند السهو
على سبيل العفو فالاتيان بمثله بعده قضاء حقيقة

الحالة الثانية
ان لا يجب الاداء كالصيام في حق الحائض فانه حرام فاذا فاتت بعد الطهر
فتسميته قضاء مجاز محض في حقيقته انه فرض مبتدأ لكن لما عرف العبد بهذا الفرض
بسبب حالة عرضت منعت من ايجاب الاداء حتى فات لفوات ايجابه سمي قضاء واشكل
هذا على طائفة فقالوا وجب الصوم على الحائض دون الصلوة بدليل وجوب
القضاء وجعل هذا الاسم مجازا اولى من مخالفة الاجماع اذ لا خلاف انه لو ماتت
الحائض لم تكن عاصية وكيف تؤمر بما تعصى به لو فعلت وليس المعنى ان سبب وجوبه
اسم حالة عرضت في رمضان فمنعت الوجوب

فان قيل

اداءها فاته لما وجب عليها في حال الحيض فهو خطأ ومحال فان **قيل** فلم سوى البالغ
القضاء لما فات احابه في حال الصغر **قلنا** الامر بذلك لتواه ولكن لجعل فوات
الخطاب بالصبا سبب الايجاب فرض مستدا بعد البلوغ وكيف المجاز انما يحسن بالاشتهار
وقد اشتهر ذلك في الحيض دون الصبي ولعل سببا حيضا من اهل سبها ان
الصبي يمنع اصل التكليف والحائض مكلفة فهي بصدد الايجاب **الحالة**
الثالثة حالة المريض والمسافر اذ لم يجب عليهما لكنهما ان صاما وقع عن الفرض
فهو يحتمل ان يقال انه مجاز ايضا اذ لا وجوب ويحتمل ان يقال انه حقيقة اذ لو
فعله في الوقت لصح منه فاذا اخل بالفعل مع صحته لو فعل فهو شبيه بمن
وجب عليه وتركه سهوا او عمدا او نقول قال الله تعالى فعدة من ايام اخر فهو على
سبيل التخيير فكان الواجب احدهما لا بعينه ثم ان هذا البدل لا يمكن ان يعد بدلا من
الاول والاول سابق بالزمان فيسمى قضاء لتعلقه بفواته بخلاف العتق والصيام
في الكفارة اذ لا يتعلق احدهما بفوات الآخر ولا يمتنع ههنا ان يسمى الصلاة
في اخر الوقت قضاء لانه محبوس بين التقديم والتاخير كالمسافر فلا يظهر ان
تسمية صوم المسافر قضاء مجاز والقضاء اسم مشترك بين ما فات اداؤه الواجب وبين ما
خرج عن وقته المشهور المعروف به ولرمضان خصوص نسبة الى الصوم وليس
ذلك لشوال ولا غيره بدليل ان الصبي المسافر لو بلغ بعد رمضان لا يلزمه ولو بلغ في
اخر وقت الصلاة يلزمه فاخراجه عن مظنة ادائه في حق العموم توهم كونه قضاء
والذي يقتضيه التحقيق انه ليس قضاء فان **قيل** فالنائم والناسي يقضيان ولا
خطاب عليهما فانهما لا يكلفان قلنا هما منسوبان الى الغفلة والتقصير ولكن الله تعالى
عفا عنهما وحط المأثم بخلاف الحائض والمسافر ولذلك وجب عليهما التشبه بالصائم
لما امسكا بقية النهار دون الحائض في المسافر مذهبان احدهما مذهب اصحاب اهل
الظاهر ان المسافر لا يصح صيامه في السفر لقوله عز وجل فعدة من ايام اخر
فلم يامرهما الا بالصيام ايام اخر وهو فاسد لان سياق الكلام ههنا اضمار الافطار

معناه من كان منكم مريضا او على سفر فافطر فعدة من ايام اخر كقوله تعالى
فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت يعني فضرب فانفجرت منه ولان اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم في السفر كانوا يصومون ويفطرون ولا يعيب بعضهم
على بعض **الثاني** مذهب الكرخي ان الواجب كمن قدم الزكاة امام الحول
ولكن لو صام رمضان صح وكان معجلا للواجب كمن قدم الزكاة على الحول وهو فاسد
لان الآية لا يفهم منها الا الرخصة في التاخير وتوسيع الوقت عليه والمؤدي في اول
الوقت الموسع غير معجل بل هو في وقته كما سبق في الصلاة في اول الوقت
الحالة الرابعة حالة المريض فان كان لا يخشى الموت من الصوم فهو
كالمسافر اما الذي يخشى الهلاك والضرر العظيم فيعصي بترك الاكل فيشبه
الحائض من هذا الوجه فلو صام يحتمل ان يقال لا ينعقد لانه عاص به فكيف
يتقرب بما يعصي به ويحتمل ان يقال انما عصى بجنايته على الروح التي هي حق الله تعالى
فيكون كالمصلي في الدار المغصوبة يعصي لتناوله حق الغير ويمكن ان يقال قد قيل
للمريض كل فكيف يقال له لا تأكل وهو معنى الصوم بخلاف الصلاة والغصب ويمكن ان يجاب
بانه قيل له لا تهلك نفسك وقيل له صم فلم يعص من حيث انه صائم بل من حيث
سعيه في الهلاك ويلزم عليه صوم يوم النحر فانه نهى عنه لترك اجابة الدعوة
الى اكل القرابين والضحايا وهي ضيافة الله عز وجل ويعسر الفرق جدا فهذه
احتمالات يتجاذبها المجتهدون فان قلنا لا ينعقد صومه فتسميته تداركه
قضاء مجاز محض كما سبق في حق الحيض والا فهو كالمسافر

الفصل الرابع في العزيمة والرخصة

اعلم ان العزم عبارة عن القصد المؤكد قال الله عز وجل ولم نجد له عزما اي
قصدا بليغا وسمي بعض الرسل اولي العزم لتاكد قصدهم في طلب الحق والعزيمة
في لسان العرب جعل اليمين على الشيء اصل في لسان الشرع عبارة عما لزم العباد
بايجاب الله تعالى **والرخصة** في اللسان عبارة عن التيسير والتسهيل

قال رخص السعر اذا تراجع وسهل الشراء **وفي الشريعة عبارة**
عما وسع للمكلف في فعله لعذر وعجز عنه مع قيام السبب المحرم فان قال ابو حنيفة
رحمه الله تعالى علينا من صوم شوال وصلاة الضحى لا يسمى رخصة وما ابيح في الاصل
من الاكل والشرب لا يسمى رخصة ويسمى تناول الميتة رخصة وسقوط صوم
رمضان عن المسافر يسمى رخصة وعلى الجملة فهذا الاسم يطلق حقيقة ومجازا
فالحقيقة في الرتبة العليا كاباحة النطق بكلمة الكفر بسبب الاكراه وكذلك
اباحة شرب الخمر واتلاف مال الغير بسبب الاكراه والمخمصة والغصص
بلقمة لا يسيغها الا الخمر التي معه واما المجاز البعيد عن الحقيقة فتسميته
ما حط عنا من الاصر والاغلال التي وجبت على من قبلنا في الملل المنسوخة رخصة وما لم يوجب
علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة وهذا ما وجب على غيرنا فاذا قابلنا انفسنا به حسن
اطلاق اسم الرخصة تجوزا فان الايجاب على غيرنا ليس تضييقا في حقنا والرخصة
فسحة في مقابلة التضييق ويتردد بين هاتين الدرجتين صور بعضها اقرب الى
الحقيقة وبعضها اقرب الى المجاز منها **القصر والفطر** في حق
المسافر وهو جدير بان يسمى رخصة حقيقة لان السبب هو شهر رمضان
وهو قائم وقد دخل المسافر تحت قوله عز وجل فمن شهد منكم الشهر فليصمه وخرج
عن العموم لعذر وعسر **اما التيمم** عند عدم الماء فلا يحسن تسميته رخصة
اذ لا يمكن تكليف استعمال الماء مع عدمه فلا يمكن ان يقال السبب قائم مع
استحالة التكليف بخلاف المكره على الكفر والشرب فانه قادر على الترك
نعم يجوز تسمية ذلك عند المرض او الجراحة او بعد الماء او بيعه باكثر
من ثمن المثل رخصة بل التيمم عند فقد الماء كالاطعام عند فقد الرقبة وذلك
ليس برخصة بل اوجبت الرقبة في حال والاطعام في حال فلا نقول السبب قائم
عند فقد الرقبة بل الظهار سبب لوجوب العتق في حالة ولوجوب الاطعام في حالة
فان **قيل** ان كان سبب الوضوء مرتفعا عند فقد الماء فسبب تحريم الكفر والشرب

والميتة مرتفع عند خوف الهلاك فكان التحريم مرتفعا بشرط الخوف ايضا
قلنا التحريم في الميتة للخبث وفي الخمر للاسكار وفي الكفر لكونه جهلا بالله او كذبا
عليه وهذه المحرمات قائمة وقد ارتفع حكمها بالخوف فكل تحريم ارتفع
بالعذر والخوف مع امكان تركه يسمى ارتفاعه رخصة ولا يمتنع من ذلك تغيير
العبارة بان يجعل انتفاء العذر شرطا مضموما الى الموجب فان **قيل**
فالرخص ينقسم الى ما يعصى بتركه كترك اكل الميتة والافطار عند خوف
الهلاك والى ما لا يعصى كالافطار والقصر وترك كلمة الكفر وترك قتل
من اكره على قتل نفسه وكيف يسمى ما يجب الاتيان به رخصة وكيف فرق
بين البعض والبعض **قلنا** اما تسميته رخصة وان كانت واجبة فمن حيث
ان فيه فسحة اذ لم يكلفه هلاك نفسه بالعطش وجوز له تسكينه بالخمر
واسقط عنه العقاب فمن حيث اسقاط العقاب عن فعله فهو فسحة
ورخصة ومن حيث ايجاب العقاب بتركه فهو عزيمة واما سبب الفرق
فامور مصلحية رآها المجتهدون وقد اختلفوا فيه فمنهم من لم يجوز الاستسلام
للصائل ومنهم من جوز وقال قتل غيره محظور كقتله وانما جوز له نظرا
له وله ان يسقط حق نفسه اذا قابله بقتله وليس له ان يهلك نفسه لمنع غيره
وحمزه فان حفظ المهجة اهم في الشرع من ترك الميتة والخمر في حالة نادرة
ومنها السلم فانه بيع ما لا يقدر على تسليمه في الحال فقد يقال
انه رخصة لان عموم نهيه في حديث حكيم بن حزام عن بيع ما ليس عنده
يوجب تحريمه وحاجة المفلس اقتضت الرخصة في السلم ولا شك في ان
نزوح الا بالقبض يصح ولا يسمى ذلك رخصة واذا قوبل ببيع الآبق فهو فسحة
لكن هل النكاح عقد اخر فهو فسخ فارق شرطه شرط البيع فلا مناسبة
ويمكن ان يقال السلم عقد اخر فهو بيع دين وذلك بيع عين فافترقا في الشرط
ولا يلحق احدهما بالآخر فيشبه ان يكون هذا مجازا فهو الى المجاز اقرب

ما ليس عليه إكراه فلا ... وأعلم أن بعض أصحاب الشافعي قال الواجب الرخصة ... مع كونه حراماً وهذا متناقض لأن ما أبيح لا يكون حراماً فيجب ... وقال ما رخص فيه مع كونه حراماً وهو مشكل الأول لأن الترخص ... أيضاً وإنما تنبهوا على أصلهم إذ قالوا إن الكفر قبيح لعينه فهو حرام ولا إكراه رخص فيما هو قبيح في نفسه وعلى هذا الواصل لإسقاط الكفر كان مثاباً وزعموا أن المكره على الإفطار لو لم يفطر ... لأن الفطر قبيح والصوم قيام بحق الله عز وجل والمكره على إتلاف المال إذا صالوا واستسلم قالوا أثيب والمكره على تناول الميتة وشرب الخمر زعموا أنه يأثم إن لم يتناول وفي هذه التفاصيل نظر فقهي لا يتعلق بمحض الأصول والمقصود أن قولهم إنه رخص في الحرام متناقض لا وجه له والله أعلم. وقد تم النظر في القطب الأول وهو النظر في حقيقة الحكم وأقسامه فلننظر الآن في مثمر الحكم وهو الدليل. تم القطب الأول والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد النبي وآله وسلم تسليما

يتلوه القطب الثاني في أدلة الأحكام وهي أربعة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه المستعان وعليه التكلان وهو حسبي ونعم الوكيل ونعم المولى ونعم النصير

القطب الثاني في أدلة الأحكام وهي أربعة

الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل المقرر على النفي الأصلي. فأما قول الصحابي وشرع من قبلنا والاستحسان والاستصلاح فمختلف فيه

الأصل الأول من أصول الأدلة كتاب الله

واعلم أنا إذا حققنا النظر فأصل الأحكام واحد وهو قول الله تعالى إذ قول الرسول ليس بحكم ولا ملزم بل هو مخبر عن الله تعالى أنه حكم بكذا وكذا فالحكم لله وحده والإجماع يدل على السنة والسنة على حكم الله تعالى وأما العقل فلا يدل على الأحكام الشرعية بل يدل على نفي الأحكام عند انتفاء السمع فتسمية العقل أصلاً من أصول الأدلة تجوز على ما سيأتي تحقيقه إلا أنا إن نظرنا إلى ظهور الحكم في حقنا فلا يظهر إلا بقول الرسول لأنا لا نسمع الكلام من الله تعالى ولا من جبريل فالكتاب يظهر لنا بقول الرسول فإذا إن اعتبرنا المظهر للأحكام فهو قول الرسول فقط إذ الإجماع يدل على أنهم استندوا إلى قوله وإن اعتبرنا الملزم فهو واحد وهو حكم الله تعالى لكن إذا لم نجرد النظر وجمعنا المدارك صارت الأصول التي يجب النظر فيها أربعة كما سبق فلنبدأ بالكتاب والنظر في حقيقته ثم في حده المميز ثم في ألفاظه ثم في الفاتحة ثم في أحكامه

النظر الأول في حقيقته ومعناه

ومعناه هو الكلام القائم بذات الله تعالى وهي صفة قديمة من صفاته والكلام اسم مشترك قد يطلق على الألفاظ الدالة على ما في النفس تقول سمعت كلام زيد وفصاحته وقد يطلق على مدلول العبارات وهي المعاني التي في النفس كما قيل: إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا. قال الله تعالى ويقولون في أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول وقال وأسروا قولكم أو اجهروا به فلا سبيل إلى إنكار كون هذا الاسم مشتركا وقد قال قوم وضع في الأصل للعبارات وهو مجاز في مدلولها وقيل عكسه ولا يتعلق به غرض بعد ثبوت الاشتراك وكلام النفس ينقسم إلى خبر واستخبار وأمر ونهي وتنبيه وهي معان

تخالف جنس العلوم والإرادات وهي متعلقة بمتعلقاتها كالإرادة كما تتعلق القدرة والعلم وزعم قوم أنه أعني الكلام يرجع إلى العلوم والإرادات وليس جنسا برأسه وإثبات ذلك على المتكلم لا على الأصولي

فصل

كلام الله عز وجل واحد وهو مع وحدته متضمن لجميع معاني الكلام كما أن علمه واحد وهو مع وحدته محيط بما لا يتناهى من المعلومات حتى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض وفهم ذلك غامض وتفهيمه على المتكلم لا على الأصولي. فأما كلام النفس في حقنا فيتعدد كما تتعدد العلوم ويمتاز كل كلام من وجه آخر وهو أبعد من المعلومين لا تقدر على أن تعرف غيرك كلام نفسك إلا بلفظ أو رمز أو فعل والله عز وجل قادر على أن يخلق لمن شاء من عباده علما ضروريا بكلامه من غير توسط حرف وصوت ودلالة ويخلق لهم السمع أيضا بكلامه من غير توسط فقد سمع كلام الله حقيقة وهو خاصية موسى صلوات الله عليه. وأما من سمعه من غيره ملكا أو نبيا كان فتسميته سامعا كلام الله تعالى كتسميتنا من سمع شعر المتنبي من غيره سمع شعر المتنبي وذلك أيضا جائز ولأجله قال الله تعالى وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله.

النظر الثاني في حده

ما نقل إلينا بين دفتي المصحف على الأحرف السبعة المشهورة نقلا متواترا. ونعني بالكتاب القرآن المنزل وقيدناه بالمصحف لأن الصحابة بالغوا في الاحتياط في نقله حتى كرهوا التعاشير والنقط وأمروا بالتجريد كي لا يختلط بالقرآن غيره ونقل إلينا متواترا فنعلم أن المكتوب في المصحف المتفق عليه هو القرآن وأن ما هو خارج عنه فليس منه إذ يستحيل في العرف والعادة مع توفر الدواعي على حفظ القرآن أن يهمل بعضه فلا ينقل أو يخلط به ما ليس منه. فإن قيل: هلا

حددتموه بالمعجز. قلنا: لأن كونه معجزا يدل على صدق الرسول عليه السلام لا على كونه كتاب الله تعالى لا محالة إذ يتصور الإعجاز بما ليس بكلام الله عز وجل ولأن بعض الآية ليس بمعجز وهو من الكتاب. فإن قيل: فلم شرطتم التواتر؟ قلنا: ليحصل العلم به فإن الحكم بما لا يعلم جهل وكون الشيء كلام الله تعالى أمر حقيقي ليس بوضعي حتى يتعلق بظننا فيقال إن ظننتم كذا فقد حرمنا عليكم فعلا أو أحللناه لكم فيكون التحريم بالوضع معلوما عند ظننا ويكون ظننا علامة يتعلق التحريم به لأن التحريم بالوضع فيكون الوضع عند الظن وكون الشيء كلام الله عز وجل أمر حقيقي ليس بوضعي فالحكم فيه بالظن جهل. ويتشعب عن حد الكتاب مسألتان

المسألة الأولى

التتابع في صوم كفارة اليمين ليس بواجب على قول وإن قرأ ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات لأن هذه الزيادة لم تتواتر فلم تكن من القرآن فتحمل على أنه ذكرها في معرض البيان لما اعتقده مذهبا له فلعله اعتقد التتابع حملا لهذا المطلق على المقيد بالتتابع في الظهار. وقال أبو حنيفة رحمه الله: يجب لأنه إن لم يثبت كونه قرآنا فلا أقل من كونه خبرا والعمل يجب بخبر الواحد. وهذا ضعيف لأن خبر الواحد لا دليل على كونه كذبا وهو إن جعله من القرآن فهو خطأ قطعا لأنه وجب على رسول الله صلى الله عليه وسلم تبليغ القرآن إلى طائفة من الأمة تقوم الحجة بقولهم وكان لا يجوز له مناجاة الواحد به وإن لم ينقله من القرآن احتمل ذلك أن يكون مذهبا له لدليل قد دله عليه واحتمل الخبر وما تردد بين أن يكون خبرا أو لا يكون لا يجوز العمل به وإنما يجوز العمل بما يصرح الراوي بسماعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم.

المسألة الثانية

التسمية آية من القرآن لكن هل هي آية من أول كل سورة فيه خلاف وميل الشافعي رضي الله عنه إلى أنها آية من سورة الحمد وسائر السور لكنها في أول كل سورة

آية منها أو هي مع أولها من السورة آية. هذا ما نقل عن الشافعي. وفيه تردد
وهذا أصح من قول من حمل تردد قول الشافعي على أنها هل هي آية من القرآن
في أول كل سورة أم لا، بل الذي يصح أنها حيث كتبت مع القرآن بخط القرآن
فهي من القرآن. فإن قيل القرآن لا يثبت إلا بطريق قاطع متواتر
فإن كان هذا قاطعا فكيف اختلفوا فيه وإن كان مظنونا فكيف يثبت
القرآن بالظن ولو جاز هذا لجاز إثبات التتابع في صوم كفارة اليمين
بقول ابن مسعود، ولجاز للروافض أن يقولوا أثبتت إمامة علي رضي الله عنه
بنص القرآن ونزلت فيه آيات أخفاها الصحابة بالتعصب. وإنما طريقنا
في الرد عليهم أن نقول نزل القرآن معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم
وأمر الرسول بإظهاره مع قوم تقوم الحجة بنقلهم وهم أهل التواتر ولا يظن بجمعهم
التطابق على الإخفاء ولا امتناعه الآحاد به فلا يتصور من أهل التواتر
التطابق على الإخفاء حتى لا ينخرم الخبر بالإنكار. وكانوا يبالغون في حفظ
القرآن حتى يضايقون في الحروف. ويمنعون من كتبة أسامي السور مع القرآن
ومن التعشير والنقط كيلا يختلط بالقرآن غيره، فالعادة تحيل الإخفاء
فيجب أن يكون ثبوت القرآن إلا في سورة النمل بالقطع. وعن هذا المعنى قطع القاضي
بخطأ من جعل التسمية من القرآن إلا في سورة النمل وقال لو كان من القرآن لوجب على رسول
الله صلى الله عليه وسلم أن يبين أنها من القرآن بيانا قاطعا للشك والاحتمال، لأنه
قال أخطئ القائل ولا أكفره لأن نفي كونها من القرآن لم يثبت أيضا بنص صريح متواتر
فصاحبه مخطئ وليس بكافر. واعترف بأن التسمية منزلة على رسول الله صلى
الله عليه وسلم مع أول كل سورة، وأنها كتبت مع القرآن بخط القرآن بأمر رسول
الله صلى الله عليه وسلم، فقد قال ابن عباس رضي الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه
وسلم لا يعلم ختم السورة وابتداء سورة أخرى حتى ينزل جبريل عليه
السلام ببسم الله الرحمن الرحيم. لكنه لا يستحيل أن ينزل

إن سكت عليه ما ليس بقرآن وأنكروا قول من نسب عثمان رضي الله عنه إلى البدعة في كتبه
بسم الله الرحمن الرحيم في أول كل سورة، وعلى الجملة لو
ابتدع لاستحال في العادة سكوت أهل الدين عنه مع تصلبهم في الدين كيف وقد
أنكروا على من أثبت أسامي السور والنقط والتعشير فما بالهم لم يجيبوا إنا
ابتدعنا ذلك. كما ابتدع عثمان كتبة التسمية لا سيما ورأس السور كتب بخط آخر
ليتميز عن القرآن والتسمية مكتوبة بخط القرآن متصلة به بحيث لا تتميز عنه
فتحيل العادة السكوت عنه بدعا لولا أنه بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم.
والجواب أن نقول لا وجه لقطع القاضي بتخطئة الشافعي رضي
الله عنهما لأن إلحاق ما ليس بقرآن بالقرآن كفر كما أن من ألحق القنوت
أو التشهد أو التعوذ بالقرآن فقد كفر. ومن ألحق التسمية بالقرآن لم لا يكفر
لأنه سلك الإمامة فإن قال لم يثبت إسقاطه من القرآن بنص متواتر فنقول لو لم يكن من
القرآن لوجب على رسول الله صلى الله عليه وسلم التصريح بأنه ليس من القرآن وإشاعة
ذلك على وجه يقطع الشك كما في التعوذ والتشهد. فإن قيل إنما
ليس من القرآن لا يحصر له حتى ينفي إنما الذي يجب التنصيص عليه ما هو من
القرآن. قلنا هذا صحيح لو لم تكتب التسمية بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم
مع القرآن بخط القرآن، ولو لم تكن منزلة على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أول كل
سورة، وذلك يوهم قطعا أنه من القرآن فلا يبطل رسول الله صلى الله عليه وسلم
أنه لم يعرف كونه موهما ولا جواز السكوت عن نفيه مع توهم إلحاقه. فإذا
القاضي يقول لو كان من القرآن لقطع الشك بنص متواتر يقوم الحجة به
ونحن نقول له لو لم يكن من القرآن لوجب على رسول الله صلى الله عليه وسلم
التصريح بأنه ليس من القرآن وإشاعته ولقناه نصا متواترا بعد أن أمر بكتبته
بخط القرآن، إذ لا عذر في السكوت عن قطع هذا الوهم. فأما عدم التصريح
بأنه من القرآن كان اعتمادا على قرائن الأحوال إذ كان يملي على الكاتب مع

القرآن. وكان صلى الله عليه وسلم في أثناء إملائه لا يكرر مع كل كلمة وآية أنها من القرآن بل كان
جلوسه له وقرائن أحواله تدل عليه، وكان يعرف ذلك قطعا. ثم لما كانت التسمية
أمر بها في أول كل أمر ذي بال ووجد ذلك على رأس كل سورة فظن قوم أنه
كتب على سبيل التبرك، وهذا الظن خطأ. ولذلك قال ابن عباس رضي الله عنه سرق
الشيطان من الناس آية من القرآن لما أن ترك بعضهم قراءة التسمية في أول السورة
فقطع بأنها آية ولم ينكر عليه كما أنكر على من ألحق التعوذ والتشهد بالقرآن
فدل أن ذلك كان مقطوعا به وحدث الوهم بعده. فإن قيل بعد
حدوث الوهم والظن صارت المسألة اجتهادية وخرجت عن مظنة القطع فكيف
يثبت القرآن بالاجتهاد. قلنا جوز القاضي الاختلاف في عدد الآيات من
القرآن ومقاديرها، وأقر بأن ذلك منوط باجتهاد القراء وأنه لم يبين بيانا
قاطعا للشك. والتسمية من القرآن في سورة النمل فهي مقطوع بكونها من القرآن
وإنما الخلاف في أنها من القرآن مرة واحدة أو مرات كما كتبت، وهذا يجوز أن
يقع الشك فيه ويعرف بالاجتهاد لأنه نظر في تعيين موضع الآية بعد كونها
مكتوبة بخط القرآن. وهذا جائز وقوعه. والدليل على إمكانه الوقوع
أن الاجتهاد قد تطرق إليه، وأن النافي لم يكفر المثبت والمثبت لم يكفر النافي بخلاف القنوت
والتشهد. فصارت المسألة نظرية، وكتبها بخط القرآن مع تصلب الصحابة وتشددهم
في حفظ القرآن عن الزيادة كالقاطع في أنها من القرآن. فإن قيل
فالمسألة صارت نظرية وخرجت عن كونها معلومة بالتواتر علما ضروريا
أفهي قطعية أو ظنية. قلنا الإنصاف أنها ليست قطعية بل هي اجتهادية
ودليل جواز الاجتهاد فيها وقوع الخلاف فيها في زمن الصحابة حتى قال ابن عباس
رضي الله عنه سرق الشيطان من الناس آية، ولم يكفر ملحقها بالقرآن ولا أنكر
عليه. ونعلم أنه لو روى الصديق رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال
التسمية من سورة الحمد أو أول السور المكتوبة معها لقبل ذلك بسبب كونها مكتوبة

بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم. فلو نقل القنوت من القرآن لعلم بطلان ذلك بطريق
قاطع لا شك فيه. وعلى الجملة إذا أنصفنا وجدنا أنفسنا شاكين في مسألة التسمية
قاطعين في مسألة التعوذ والقنوت. وإذا نظرنا في كتبها مع القرآن بأمر رسول الله
صلى الله عليه وسلم مع سكوته عن التصريح بنفي كونها من القرآن بعد تحقق سبب الوهم
كان ذلك دليلا ظاهرا لا قاطعا في كونها من القرآن، فدل على أن الاجتهاد لا يتطرق
إلى أصل القرآن، أما ما هو من القرآن وهو مكتوب بخطه فالاجتهاد فيه
يتطرق إلى تعيين موضعه وأنه من القرآن مرة أو مرات. وقد أوردنا أدلة ذلك في
كتاب حقيقة القولين، وما ورد مما طعن به على الشافعي رحمة الله عليه من ترديد القول
في هذه المسألة. فإن قيل فلم أوجبتم قراءة التسمية في الصلاة وهو مبني على
كونها قرآنا لا يثبت بالظن. فإن الظن علامة وجوب العمل في المجتهدات
وإلا فهو جهل أي ليس بعلم، فلم لم يكن كالتتابع في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه. قلنا
وردت أخبار صحيحة في وجوب قراءة التسمية بكونها قرآنا متواترا معلوما وأما
المشكوك فيه أنها قرآن مرة في سورة النمل أو مرات كثيرة فكيف تساوي قراءة ابن مسعود
رضي الله عنه ولا نسبتها القرآن ولا هي خبر. وههنا قد صحت أخبار في وجوب التسمية
نص بالتواتر أنها من القرآن على الجملة، فالفرق بين المسألتين ظاهر.

النظر الثالث في ألفاظه وفيه ثلاث مسائل

مسألة

ألفاظ العرب تشتمل على الحقيقة والمجاز كما سيأتي الفرق بينهما، والقرآن يشتمل على
الحقيقة والمجاز خلافا لبعضهم. فنقول المجاز اسم مشترك قد يطلق على الباطل الذي
لا حقيقة له، والقرآن منزه عن ذلك، ولعله الذي أراده من أنكر اشتمال القرآن
على المجاز. وقد يطلق على اللفظ الذي تجوز به عن موضوعه، وذلك لا ينكر في
القرآن مع قوله عز وجل: واسأل القرية، واسأل العير، وجدارا يريد أن ينقض،
لهدمت صوامع وبيع وصلوات، والصلوات كيف تهدم، أو جاء أحد منكم من

الغائط، الله نور السموات والأرض، أي منور السموات والأرض وهو منور بيت رسوله. فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم، والقصاص حق فكيف يكون عدوانا، ومكروا ومكر الله، ويمكرون ويمكر الله، كلما أوقدوا نارا للحرب أطفأها
الله، أحاط بهم سرادقها، وذلك مما لا يحصى، وكذلك المجاز كما سيأتي.

مسألة قال القاضي: القرآن عربي كله لا عجمية فيه، وقال قوم فيه لغة
غير العرب، واحتجوا بأن المشكاة هندية، والإستبرق فارسية، وقوله
وفاكهة وأبا، قال بعضهم الأب ليس من لغة العرب، والعرب قد تستعمل اللفظة
العجمية فقد استعمل في بعض القصائد الفشنجاه يعني صدر المجلس وهو معرب
كشكاه، وقد تكلف القاضي إلحاق هذه الكلمات بالعربية، وبين أوزانها، وقال كل
كلمة في القرآن استعملها أهل لغة أخرى فيكون أصلها عربية، وإنما غيرها غيرهم
تغييرا ما كما غير العبرانيون فقالوا للإله لاهوت، وللناس ناسوت،
وأنكر أن يكون في القرآن لفظ عجمي مستدلا بقوله تعالى: لسان الذي يلحدون إليه
أعجمي وهذا لسان عربي مبين، وقال الذي دله قوله تعالى: ولو جعلناه قرآنا
أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي، ولو كان فيه لغة العجم لما كان عربيا
محضا بل عربيا وعجميا ولاتخذت العرب ذلك حجة وقالوا نحن لا نعجز عن العربية
أما العجمية فنعجز عنها، وهذا غير مرضي عندنا إذ اشتمال جميع القرآن على كلمتين
أو ثلاث أصلها عجمي وقد استعملتها العرب ووقعت في ألسنتهم لا يخرج القرآن
عن أن يكون عربيا، وعن إطلاق هذا الاسم عليه ولا يتمهد للعرب حجة فإن الشعر
بالفارسية يسمى فارسيا وإن كانت فيه آحاد كلمات من العربية إذا كانت تلك
الكلمات متداولة في لسان الفرس فلا حاجة إلى هذا التكلف.

مسألة في القرآن محكم ومتشابه لقوله تعالى: آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات
واختلفوا في معناه وإذا لم يرد توقيف في بيانه فينبغي أن يفسر بما يعرفه أهل
اللغة، ويناسب اللفظ من حيث الوضع ولا يناسبه قولهم المتشابه هو الحروف

[هامش: ح ورد الأب الكلأ وهو الحشيش]

[هامش: illegible]

المقطعة في أوائل السور، والمحكم ما سواه، ولا قولهم المحكم ما يعرفه الراسخون
في العلم والمتشابه ما استأثر الله عز وجل بعلمه، ولا قولهم المحكم هو الوعد والوعيد
والحرام والحلال، والمتشابه القصص والأمثال، فهذا أبعد بل الصحيح أن
المحكم يرجع إلى معنيين أحدهما المكشوف المعنى الذي لا يتطرق إليه إشكال
واحتمال، والمتشابه ما تعارض فيه الاحتمال، الثاني أن المحكم ما انتظم وترتب
ترتيبا مفيدا إما على ظاهر أو على تأويل ما لم يكن فيه متناقض ومختلف لكن هذا المحكم
يقابله المتثبج والفاسد دون المتشابه، وأما المتشابه فيجوز أن يعبر به عن الأسماء
المشتركة كالقرء المتردد بين الطهر والحيض، وكقوله الذي بيده عقدة
النكاح فإنه متردد بين الزوج والولي، وكاللمس المتردد بين المس والوطء،
وقد يطلق على ما ورد في صفات الله تعالى مما يوهم ظاهره الجهة والتشبيه
ويحتاج إلى تأويله. **فإن قيل** قوله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في
العلم الواو للعطف أم الأولى الوقف على اسم الله عز وجل؟ **قلنا**
كل واحد محتمل فإن كان المراد به وقت القيامة فالوقف أولى وإلا فالعطف إذ الظاهر
أن الله عز وجل لا يخاطب العرب بما لا سبيل إلى معرفته لأحد من الخلق. **فإن
قيل** فما معنى الحروف التي في أوائل السور إذ لا يعرف
أحد معناها؟ **قلنا** أكثر الناس فيها وأقربها أقاويل أحدها
أنها أسامي السور حتى تعرف بها فيقال سورة يس وسورة طه، وقيل ذكرها
الله تعالى لجمع دواعي العرب إلى الاستماع لأنها تخالف عادتهم فتوقظهم
عن الغفلة حتى تصرف قلوبهم إلى الإصغاء فلم يذكرها لإرادة معنى،
وقيل إنما ذكرها كناية عن سائر حروف المعجم التي لا يخرج عنها جميع
كلام العرب تنبيها على أنه لا يخاطبهم إلا بلغتهم وحروفهم، وقد ينبه ببعض
الشيء على كله، يقال قرأ سورة البقرة، وأنشد الأصمعي يعني جميع السورة، والقصيدة
كما قال الشاعر

يناشدني حاميم والرمح شاجر فهلا تلا حاميم قبل التقدم
كنى بحاميم عن القرآن، فدل على أنه ليس في القرآن ما لا تفهمه العرب.
فإن قيل العرب إنما تفهم من قوله تعالى: وهو القاهر فوق عباده، والرحمن على
العرش استوى، الاستقرار والجهة، وقد أريد به غيره فهو متشابه. قلنا
هيهات فإن هذه كنايات واستعارات يفهمها المؤمنون من العرب المصدقون
بأن الله سبحانه ليس كمثله شيء وأنها مؤولة تأويلات تناسب فهم العرب.

النظر الرابع في أحكامه

ومن أحكامه تطرق التأويل
إلى ظاهره وتطرق التخصيص إلى صيغ عمومه وتطرق النسخ إلى
مقتضياته، أما التخصيص والتأويل فسيأتي في القطب الثالث إذ فصلنا
وجوه الاستثمار والاستدلال من الصيغ والمفهوم وغيرها، وأما
النسخ فقد جرت العادة بذكره بعد كتاب الأخبار لأن النسخ يتطرق
إلى الكتاب والسنة جميعا لكنا ذكرناه في أحكام الكتاب لمعنيين أحدهما
أن إشكاله وغموضه من حيث تطرقه إلى كلام الله تعالى مع استحالة
البداء عليه، والثاني أن الكلام على الأخبار قد طال لأجل تعلقه بمعرفة
طرقها من التواتر والآحاد، فرأينا ذكره على إثر أحكام الكتاب أولى وهذا

كتاب النسخ

والنظر في حده وحقيقته وأحكامه وأبوابه على
ما نذكره في أركانه وشروطه وأحكامه ويرتسم فيه أبوابا

الباب الأول في حده وحقيقته

وإثباته، أما حده فاعلم أن النسخ عبارة عن الرفع في وضع اللسان، يقال نسخت
الشمس الظل، ونسخت الريح الآثار إذا أزالتها، وقد يطلق لإرادة نسخ
الكتاب فهو مشترك، ومقصودنا النسخ الذي هو بمعنى الرفع والإزالة فنقول
حده أنه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه

لولاه لكان ثابتا به مع تراخيه عنه، وإنما آثرنا لفظ الخطاب على لفظ النص ليكون
شاملا للفظ والفحوى والمفهوم، وكل دليل إذ يجوز النسخ بجميع ذلك، وإنما
قيدنا الحد بالخطاب المتقدم لأن ابتداء إيجاب العبادات في الشرع مزيل لحكم
العقل من براءة الذمة ولا يسمى نسخا لأنه لم يزل حكم خطاب، وإنما قيدنا بارتفاع
الحكم ولم نقل بارتفاع الأمر والنهي ليعم جميع أنواع الحكم من الندب والكراهة
والإباحة فجميع ذلك قد ينسخ، وإنما قلنا لولاه لكان ثابتا لأن حقيقة النسخ الرفع
فلو لم يكن ثابتا لم يكن هذا رافعا لأنه إذا ورد أمر بعبادة موقتة وأمر بعبادة
أخرى بعد تصرم ذلك الوقت لا يكون الثاني نسخا، وإذا قال أتموا الصيام إلى
الليل ثم قال في الليل لا تصوموا لا يكون ذلك نسخا بل الرافع ما لولا ارتفع الحكم
لولاه، وإنما قلنا مع تراخيه عنه لأنه لو اتصل لكان بيانا وإتماما لمعنى الكلام
وتقديرا له بمدة أو شرط، وإنما يكون رفعا إذا ورد بعد أن ورد الحكم
واستمر بحيث يدوم لولا الناسخ، وأما الفقهاء فإنهم إذا تعرضوا لحد النسخ لكلام
الله عز وجل فقالوا في حد النسخ إنه الخطاب الكاشف عن مدة
العبادة أو عن انقطاع زمن العبادة، وهذا يوجب أن يكون قولهم صم
بالنهار وكل بالليل نسخا، وقوله ثم أتموا الصيام إلى الليل نسخا وليس فيه
معنى الرفع ولا يغنيهم إبهامهم واشتراط التراخي فإن قوله الأول إذا لم
يتناول إلا النهار فهو مقاصر عن الليل بنفسه فأي معنى لنسخه، وإنما
يرفع ما دخل تحت الخطاب الأول، وأردنا اللفظ الدال عليه وما
ذكروه تخصيص. ويتبين مفارقة النسخ للتخصيص بأن يتبين أن الفعل الواحد
إذا أمر به في وقت واحد يجوز نسخه قبل التمكن من الامتثال وفيه
فلا يكون بيانا لانقطاع مدة هذه العبادة. وأما المعتزلة فإنهم حدوه
بأنه الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه
لكان ثابتا، وربما أبدلوا لفظ الزائل بالساقط، وربما أبدلوا بالغير الثابت وكذلك

[هامش: جد]

حذرًا من الرفع وحقيقة النسخ الرفع فكأنهم أخلوا الحد عن حقيقة المحدود.
فإن قيل تحقيق معنى الرفع في الحكم ممتنع من خمسة أوجه. الأول
أن المرفوع حكم ثابت أو ما لا ثبات له، والثابت لا يمكن رفعه، وما لا ثبات له
لا حاجة إلى رفعه، فدل أن النسخ هو رفع مثل الحكم الثابت لا رفع عينه
أو هو بيان لمدة الحكم كما قاله الفقهاء. الثاني أن كلام الله تعالى قديم عندكم
لا يتصور رفعه. الثالث أن ما أثبته الله تعالى إنما أثبته لحسنه فلو نهى عنه
لأدى إلى أن ينقلب الحسن قبيحا وهو محال. الرابع أن ما أمر به أراد وجوده
فما كان مرادا كيف ينهى عنه حتى يصير مراد العدم. الخامس
أنه يدل على البداء فإنه نهى عنه بعد أن أمر به فكأنه بدا له مما كان قد حكم
به وندم عليه. فالاستحالة الأولى من جهة استحالة نفس الرفع، والثانية
من جهة قدم الكلام، والثالثة من جهة صفة ذات المأمور في
كونه حسنا وقبيحا، والرابعة من جهة الإرادة المقترنة بالأمر،
والخامسة من جهة العلم المتعلق به وظهور البداء بعده.
والجواب عن الأول أن الرفع من المرفوع كالكسر من المكسور والفسخ
من العقد، إذ لو قال قائل ما معنى كسر الآنية ومعنى إبطال شكلها من تربيع وتدوير
فإن الإناء المكسور موجود أو معدوم، والمعدوم لا حاجة إلى إزالته
والموجود لا سبيل إلى إزالته، فيقال معناه أن استحكام شكل الآنية يقتضي
بقاءها دائما لولا ما ورد عليه من السبب الكاسر، وكذلك الفسخ يقطع
حكم العقد من حيث الذي ورد عليه ولولاه لدام، فإن البيع سبب الملك مطلقا
بشرط أن لا يطرأ قاطع، وليس طريان القاطع من الفسخ مبينا لنا أن البيع وقع في
العقد موقتا محدودا إلى غاية الفسخ، فإنا نعقل أن يقول بعتك هذه الدار سنة
ونعقل أن يقول بعتك وملكتك أبدا ثم ينفسخ بعد انقضاء سنة، ويدرك
الفرق بين الصورتين، وأن الأول وقع ملكا قاصرا بنفسه، والثاني وقع

مطلقا مؤبدا إلا أن ينقطع بقاطع فإذا انفسخ كان الفسخ قاطعا
لحكمه الدائم بحكم العقد لولا القاطع، لا بيانا لكونه في نفسه قاصرا، وبهذا
نفارق النسخ التخصيص، فإن التخصيص بين لنا أن اللفظ ما أريد به الدلالة
إلا على البعض، والنسخ يخرج عن اللفظ ما أريد به الدلالة عليه. ولأجل خفاء
معنى الرفع وقع الفقهاء في إنكار النسخ. وأما الثاني وهو استحالة رفع
الكلام القديم فهو فاسد إذ ليس معنى النسخ رفع الكلام بل قطع تعلقه بالمكلف
عن المكلف به، والكلام القديم يتعلق بالعاقل القادر، فإذا طرأ العجز
والجنون زال التعلق، وإذا عاد العقل والقدرة عاد التعلق، والكلام لا
يتغير في نفسه، فالعجز والموت سبب من جهة المخاطب، كما أن حكم البيع وهو
ملك المشتري تارة ينقطع بموت العبد المبيع وتارة بفسخ العاقد، ولأجل خفاء هذه
المعاني أنكر طائفة قدم الكلام. وأما الثالث وهو انقلاب
الحسن قبيحا فقد أبطلنا معنى الحسن والقبح وأنه لا معنى لهما، وهذا أولى من الاعتذار
بأن الشيء يجوز أن يحسن في وقت ويقبح في وقت لأنه قد قال في رمضان لا تأكلوا بالنهار
وكلوا بالليل، لأن النسخ ليس مقصورا على ما ذكرناه بل يجوز أن يأمر بالشيء الواحد
وينهى عنه قبل دخول الوقت فيكون قد نهى عما أمر به كما سيأتي. وأما الرابع
وهو صيرورة المراد مكروها فهو باطل لأن الأمر عندنا يفارق الإرادة
فالمعاصي مرادة عندنا وليست مأمورا بها، وسيأتي إن شاء الله تحقيقه في
كتاب الأوامر. وأما الخامس وهو لزوم البداء فهو فاسد
لأنه إن كان المراد به أنه يلزم من النسخ أن يحرم ما أباح وينهى عما أمر فذلك جائز
ويمحو الله ما يشاء ويثبت، ولا تناقض فيه كما أباح الأكل بالليل وحرمه بالنهار،
وإن كان المراد به أنه انكشف له ما لم يكن عالما به فهو محال، ولا يلزم ذلك من النسخ
بل يعلم الله عز وجل أنه يأمرهم بأمر مطلق ويديم عليهم التكليف إلى وقت معلوم
يقطع التكليف بنسخه عنهم فينسخه عنهم في الوقت الذي علم نسخه فيه

وليس فيه تبين بعد جهل. فإن قيل فهم مأمورون في علمه إلى وقت النسخ أو أبدا،
فإن كان إلى وقت النسخ فهو بيان وقت العبادة كما قاله الفقهاء، وإن كانوا مأمورين
أبدا فقد تغير علمه ومعلومه. قلنا هم مأمورون في علمه إلى وقت النسخ
الذي هو قطع الحكم الذي هو قطع الحكم المطلق عنهم الذي لولاه لدام الحكم،
كما يعلم الله البيع المطلق مفيدا للملك إلى أن ينقطع بالفسخ، ولا يعلم البيع
في نفسه قاصرا على مدة، بل يعلمه مقتضيا للملك مؤبدا بشرط أن لا يطرأ قاطع،
لكن يعلم أن الفسخ سيكون فينقطع الحكم لانقطاع شرطه لا لقصوره
في نفسه، فليس إذا في النسخ لزوم البداء. ولأجل قصور فهم اليهود عن هذا
أنكروا النسخ، ولأجل قصور فهم الروافض عنه ارتكبوا البداء ونقلوا عن علي
رضي الله عنه أنه كان لا يخبر عن الغيب مخافة أن يبدو لله تعالى فيه فيغيره،
وأيضا حكوا عن جعفر بن محمد أنه قال ما بدا لله تعالى في شيء كما بدا له في إسمعيل
أي في أمره بذبحه، وهذا هو الكفر الصريح ونسبة الإله إلى الجهل والتغيير،
ويدل على استحالته ما دل على أنه محيط بكل شيء علما، وأنه ليس محلا للحوادث والتغيرات،
تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا. وربما احتجوا بقوله عز وجل يمحو الله
ما يشاء ويثبت، وإنما معناه يمحو أي يمحو الحكم المنسوخ ويثبت الناسخ، أو يمحو
السيئات بالتوبة كما قال عز وجل إن الحسنات يذهبن السيئات، ويمحو
الحسنات بالكفر والردة، أو يمحو ما ترفع إليه الحفظة من المباحات
ويثبت الطاعات. فإن قيل فما الفرق بين النسخ والتخصيص.
قلنا هما مشتركان من وجه إذ كل واحد يوجب اختصاص الحكم ببعض
ما تناوله اللفظ، لكن التخصيص بيان أن ما أخرج من عموم الصيغة ما أريد
باللفظ الدلالة عليه، والنسخ يخرج عن اللفظ ما قصد به الدلالة عليه، فإن قوله
تعالى افعلوا أبدا يجوز أن ينسخ وما أريد باللفظ بعض الأزمنة بل الجميع، لكن
بقاؤه مشروط بأن لا يرد ناسخ، كما إذا قال ملكتك أبدا ثم يقول فسخت، فالنسخ هو

إبدال ما ثبت بشرط استمرار الحكم بعد ثبوته وقصد الدلالة عليه باللفظ،
فلذلك يفترقان في خمسة أمور. الأول أن الناسخ يشترط تراخيه،
والتخصيص يجوز اقترانه لأنه بيان، بل يجب اقترانه عند من لا يجوز تأخير البيان.
الثاني أن التخصيص لا يدخل الأمر بمأمور واحد، والنسخ يدخل عليه.
والثالث أن النسخ لا يكون إلا بقول وخطاب، والتخصيص قد يكون بأدلة
العقل والقرائن وسائر أدلة السمع. والرابع أن التخصيص يبقي دلالة اللفظ
على ما بقي تحته حقيقة كان أو مجازا على ما فيه من الاختلاف، والنسخ يبطل
دلالة المنسوخ في مستقبل الزمان بالكلية. الخامس أن تخصيص العام
المقطوع بأصله جائز بالقياس وخبر الواحد وسائر الأدلة، ونسخ القاطع لا يجوز
إلا بقاطع. وليس من الفرق الصحيح قول بعضهم أن التخصيص يتناول الأزمان
والأعيان والأحوال، والنسخ لا يتناول إلا الأزمان، وهذا تجوز واتساع لأن
الأعيان والأزمان ليست من أفعال المكلفين، والنسخ يرد على الفعل في بعض
الأزمان، والتخصيص يرد على اللفظ في بعض الأحوال، فإذا قال اقتلوا المشركين
إلا المعاهدين معناه لا تقتلوهم في حالة العهد واقتلوهم في حالة الحرب،
والمقصود أن ورود كل واحد منهما على الفعل، وهذا القدر كاف في الكشف
عن حقيقة النسخ. الفصل الثاني من هذا الباب في إثباته على
منكريه، والمنكر منه إما جوازه عقلا وإما وقوعه شرعا. أما جوازه
عقلا فيدل عليه أنه لو امتنع لكان ممتنعا إما لذاته وصورته أو لما يتولد من
مفسدة أو أداء إلى محال، ولا يمتنع لاستحالة ذاته وصورته بدليل ما حققناه
من معنى الرفع ودفعناه من الإشكالات عنه، ولا يمتنع لأدائه إلى المفسدة وقبح،
فإنا أبطلنا هذه القاعدة، وإن سلمناها فلا يبعد أن يعلم الله عز وجل مصلحة
عباده في أن يأمرهم بأمر مطلق حتى يستعدوا له ويمتنعوا بسبب العزم عن
معاص وشهوات ثم يخفف عنهم. وأما وقوعه سمعا فيدل عليه الإجماع والنصوص

والنص: أما الإجماع فاتفاق الأمة قاطبة على أن شريعة محمد صلى الله عليه وسلم
ناسخة لشريعة من قبله إما بالكلية وإما فيما يخالفها فيه وهذا متفق عليه
ومنكر هذا خارق للإجماع. وقد ذهب شذوذ من المسلمين إلى إنكار النسخ
وهم مسبوقون بهذا الإجماع فهذا الإجماع حجة عليهم وإن لم يكن حجة على
اليهود. وأما النص فقوله تعالى وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا
إنما أنت مفتر. والتبديل يشتمل على رفع وإثبات والمرفوع إما التلاوة وإما
الحكم وكيف ما كان فهو رفع ونسخ. فإن قيل ليس المعنى به رفع المنزل
فإن ما أنزل لا يمكن رفعه وتبديله لكن المعنى به تبديل مكان الآية بإنزال الآية
بدل ما لم ينزل فيكون ما لم ينزل كالمبدل بما أنزل. قلنا هذا تعسف
بارد فإن الذي لم ينزل كيف يكون مبدلاً والبدل يستدعي مبدلاً وكيف يطلق
اسم التبديل على ابتداء الإنزال وهذا هو بين. الدليل الثاني من قوله تعالى
فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم ولا معنى للنسخ إلا تحريم
ما أحل وكذلك قوله تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها فإن
قيل لعله أراد به التخصيص قلنا فرقنا بين النسخ والتخصيص
فلا سبيل إلى تغيير اللفظ كيف والتخصيص لا يستدعي بدلاً مثله أو خيراً
منه وإنما هو بيان معنى الكلام. الدليل الثالث ما اشتهر
في الشرع من نسخ تربص عدة الوفاة حولاً بأربعة أشهر وعشر ونسخ فرض
تقديم الصدقة أمام مناجاة الرسول حيث قال فقدموا بين يدي نجواكم
صدقة ومنه نسخ تحويل القبلة عن بيت المقدس إلى الكعبة بقوله تعالى
فول وجهك شطر المسجد الحرام. وعلى الجملة اتفقت الأمة على إطلاق لفظ
النسخ في الشرع. فإن قيل معناه نسخ ما في اللوح المحفوظ إلى صحف
الرسل من الأنبياء وهو بمعنى نسخ الكتاب في نقله قلنا فإذاً شرعنا منسوخ
كشرع من قبلنا وهذا اللفظ خطأ بالاتفاق كيف وقد نقلنا من قبلة إلى قبلة

ومن علة إلى علة فهو تعسف وتبديل ورفع قطعاً. الفصل الثالث
في مسائل تتشعب عن النظر في حقيقة النسخ وفيه ست مسائل. مسألة
يجوز عندنا نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال خلافاً للمعتزلة. وصورته أن يقول
الشارع في رمضان حجوا في هذه السنة ثم يقول قبل يوم عرفة لا تحجوا فقد
نسخت عنكم الأمر أو يقول اذبح ولدك فيبادر إلى إحضار أسبابه فيقول قبل
فعله لا تذبح فقد نسخت عنك الأمر لأن النسخ عندنا رفع الأمر أي حكم الأمر
والمأمور به وليس مآل الخروج المنسوخ عن لفظ الأمر خلاف التخصيص فلو قال صلوا
أبداً يجوز أن ينسخ بعد سنة وجوب الصلاة في المستقبل لا بمعنى أنه
يتبين باللفظ الأول أنه لا يتناول جميع الأزمان لكن بمعنى قطع حكم اللفظ
بعد ثبوته إذ كان دوامه مشروطاً بعدم النسخ فكل أمر فهو متضمن اشتراط
بشرط أن لا ينسخ وكأنه يقول صلوا أبداً ما لم أنهكم ولم أنسخ عنكم أمري
فإذا كان كذلك عقل نسخ الحج قبل عرفة ونسخ الذبح لأن الأمر قبل التمكن حاصل
وإن كان أمراً بشرط التمكن لكن الأمر بالشرط ثابت ولذلك يعلم المأمور
كونه مأموراً قبل التمكن من الامتثال ولما لم يفهم المعتزلة هذا أنكروا
ثبوت الأمر بالشرط كما سيأتي فساد مذهبهم في كتاب الأوامر والأقرب
دليل على فساده أن المصلي ينوي الفرض وامتثال الأمر في ابتداء الصلاة وربما يموت
في أثنائها قبل تمام التمكن ولو مات لم يتبين أنه لم يكن مأموراً بل يقول كان مأموراً
بأمر مقيد بشرط والأمر المقيد بالشرط ثابت في الحال وجد الشرط
أم لم يوجد وهم يقولون إن لم يوجد الشرط علمنا انتفاء الأمر من أصله
وإن كنا نتوهم وجوده فإنه لم يكن مأموراً فهذه المسألة فرع تلك المسألة
فلذلك أحالت المعتزلة النسخ قبل التمكن وقالوا إنما هذا يؤدي
إلى أن يكون الشيء الواحد في وقت واحد على وجه واحد مأموراً
منهياً حسناً قبيحاً مكروهاً مراداً مصلحة مفسدة وجميع ما يتعلق

بالحسن والقبح والصلاح والفساد وقد أبطلناه ولكن يبقى لهم مسلكان.
المسلك الأول قولهم إن الشيء الواحد كيف يكون في وقت واحد
منهياً عنه مأموراً به على وجه واحد. وفي الجواب طريقان: الأولى
أنا لا نسلم أنه منهي عنه على الوجه الذي هو مأمور به بل على وجهين كما ينهى عن
الصلاة مع الحدث ويؤمر بها مع الطهارة وينهى عن السجود للصنم ويؤمر
بالسجود لله عز وجل لاختلاف الوجهين. ثم اختلفوا في كيفية اختلاف
الوجهين فقال قوم هو مأمور بشرط بقاء الأمر منهي عنه عند زوال الأمر
فهما حالتان مختلفتان ومنهم من أبدل لفظ بقاء الأمر بانتفاء النهي أو بعدم
المنع والألفاظ متقاربة. وقال قوم هو مأمور بالفعل في الوقت المعين بشرط
أن يختار الفعل أو العزم وإنما نهي عنه إذا علم أنه لا يختاره وجعلوا حصول
ذلك في علم الله عز وجل شرط هذا النسخ. وقال قوم يأمر بشرط كونه مصلحة
وإنما يكون مصلحة مع دوام الأمر أما بعد النهي فيخرج عن كونه مصلحة
وقال قوم إنما يأمر في وقت يكون الأمر مصلحة ثم يتغير الحال فيصير النهي مصلحة
وقال قوم إنما أمر الله تعالى به مع علمه بأن الحال سيتغير ليعزم المكلف
على فعله إن بقيت المصلحة في الفعل وكل هذا متقارب. وهو ضعيف لأن
الشرط إنما يتصور أن يوجد وأن لا يوجد فأما ما لا بد منه فلا معنى لشرطيته
والمأمور لا ينفع مأموراً إلا عند دوام الأمر وعدم النهي فكيف يقول أمرتك
بشرط أن لا أنهاك فكأنه قال أمرتك بشرط أن أمرتك وبشرط أن يتعلق
الأمر بالمأمور وبشرط أن يكون الفعل المأمور به حادثاً أو عرضاً أو غير
ذلك مما لا بد منه فهذا لا يصلح للشرطية وليس هذا كالصلاة مع
الحدث والسجود للصنم فإن الانقسام متطرق إليه. ومن رغب في هذه
الطريقة فأقرب العبارات عنده أن يقول الأمر بالشيء قبل وقته يجوز أن يبقى حكمه
على المأمور إلى وقته ويجوز أن يرفع عنه حكمه قبل وقته فيجوز أن يجعل

بقاء حكمه شرطاً في الأمر فيقال افعل ما أمرتك به إن لم يرتفع حكم أمري عنك بالنهي
عنه فإذا نهي عنه كان قد زال حكم الأمر وليس منهياً عنه على الوجه الذي
أمر به. الطريقة الثانية أن لا نلتزم إظهار اختلاف الوجه
لكنا نقول يجوز أن يقول قد أمرتك بأن تفعل على وجه ثم ينهاك عن
فعله على ذلك الوجه ولا استحالة فيه إذ ليس المأمور حسناً لعينه ولا
لوصف هو عليه قبل الأمر به حتى يتناقض ذلك ولا المأمور مراداً حتى يستحيل
أن يكون مراداً مكروهاً بل جميع ذلك أصول المعتزلة وقد أبطلناها
فإن قيل فإذا علم الله سبحانه أنه سينهى عنه فما معنى أمره بالشرط الذي
يعلم انتفاءه قطعاً العالم بعواقب الأمور. قلنا لا يصح ذلك إن كان
عاقبة الأمر معلومة للمأمور أما إذا كان مجهولاً عند المأمور معلوماً عند
الآمر أمكن الأمر لامتحانه بالعزم والاشتغال بالاستعداد المانع له
من أنواع من اللهو والفساد حتى يتعرض بالعزم للثواب وبتركه للعقاب
وربما يكون فيه لطف واستصلاح كما سيأتي تحقيقه في كتاب الأوامر
والعجب من إنكار المعتزلة ثبوت الأمر بالشرط مع أنهم جوزوا الوعد
من العالم بعواقب الأمور بالشرط وقالوا وعد الله تعالى على الطاعة ثواباً
بشرط عدم ما يحبطها من الفسق والردة وعلى المعصية عقاباً بشرط
خلوها عما يكفرها من التوبة والله تعالى عالم بعاقبة أمره من يموت على الردة
أو التوبة بشرط ذلك في وعده فلم يستحل أن يشترطه في أمره ونهيه
ويكون شرطيته بالإضافة إلى العبد الجاهل بعاقبة الأمر فيقول أثيبك على
طاعتك ما لم تحبطها بالردة وهو عالم بأنه يحبط أو لا يحبط وكذلك يقول
أمرتك بشرط البقاء والقدرة وبشرط أن لا أنسخ عنك. المسلك
الثاني لإحالة النسخ قبل التمكن قولهم الأمر والنهي عندكم كلام
الله سبحانه القديم وكيف يكون الكلام الواحد أمراً بالشيء الواحد ونهياً عنه

ودفعة واحدة كيف يكون الرافع والمرفوع واحدا والناسخ والمنسوخ كلام الله تعالى
قلنا هذا اشارة الى اشكال احدهما كيفية الجمع بين كلام الله عز وجل
ولا يختص ذلك بهذه المسالة بل ذلك عسير كقولهم العالمية حاله والحاله
ستوى عليها العلم بما لا نهاية له من التفاصيل واما حل الاشكال في الكلام
واما الثاني وهو ان كلامه واحد وهو امر بالشي ونهي عن عينه ولو
علم المكلف ذلك دفعة واحدة لما تصور منه اعتقاد الوجوب والعزم على
الاداء او التحريم ولم يكن ذلك منه اولى من اعتقاد التحريم والعزم على الترك
فنقول كلام الله تعالى في نفسه واحد وهو بالاضافة الى شي امر وبالاضافة
الى شي خبر ولكنه انما يتصور الامتحان به اذا اسمع المكلف وقد ذكرنا
شرطنا التراخي في النسخ ولو اسمع كليهما في وقت واحد لم يجز فاما جبريل
عليه السلام فانه يجوز ان يسمعه في وقت واحد اذا لم يكن مكلفا بل بالتبليغ الى الرسول في
وقتين ان كان هو ذا حظ تحت التكليف وان لم يكن كلف في وقت واحد
لكن يؤمر بتبليغ الامة في وقتين فيامرهم مطلقا بالمسالمة وترك القتال للكفار
فاذا سمعوا ذلك امتثلوا في كل ضلوة ثم ينهاهم عنها بعد ذلك فيقطع
عنهم حكم الامر المطلق كما ينقطع حكم العقد بالفسخ. ومن اصحابنا
من قال الامر لا يكون امرا قبل بلوغ المامور ولا يكون امرا او نهيا في حالة واحدة
بل في حالتين فهذا ايضا مدفوع الناقض ثم الدليل القاطع من جهة الشرع
على جوازه قصة ابرهيم عليه السلام ونسخ ذبح الولد عنه قبل الفعل وقوله
وفديناه بذبح عظيم. فقد امر بفعل واحد ولم يقض في البدار والامتثال
ثم نسخ عنه وقد اعتاص هذا على القدرية حتى تعسفوا في تاويله
وتحزبوا فرقا وطلبوا الخلاص من خمسة اوجه **احدها** ان ذلك
كان مناما لا امرا. **الثاني** انه كان امرا لكن قصد به تكليفه العزم
على الفعل لامتحان سره في صبره على العزم والذبح لم يكن مامورا **الثالث**

انه لم ينسخ الامر لكن قلب الله عنقه نحاسا او حديدا فلم يقطع فانقطع
التكليف لتعذره **الرابع** المنازعة في المامور وانه كان المامور به هو
الاضجاع والتل للجبين وامرار السكين دون حقيقة الذبح **الخامس**
جحود النسخ وانه ذبح امتثالا فالتام واندمل. والزاعمون لهذا التاويل
اتفقوا على ان اسمعيل عليه السلام ليس بمذبوح واختلفوا في كون ابرهيم
ذابحا فقال قوم هو ذابح للقطع والولد غير مذبوح لحصول الالتيام
وقال قوم ذابح لا مذبوح له محال وكل ذلك تعسف وتكلف **اما**
الاول وهو كونه مناما فمنام الانبيا جزو من النبوة وكانوا يعرفون
امر الله به فلقد كان نبوة جماعة من الانبيا بمجرد المنام. ويدل على فهمه
للامر قوله لولده اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر. وقول ولده افعل ما
تؤمر ولو لم يؤمر لكان كاذبا ولانه لا يجوز قصد الذبح والتل للجبين بما لا اصل
له وانما سماه الله تعالى البلا المبين واي بلا في المنام واي معنى للفدا
واما الثاني وهو انه كان مامورا بالعزم اختبارا فهو محال لان
علام الغيوب لا يحتاج الى الاختبار ولان الاختبار انما يحصل بالايجاب
فان لم يكن ايجاب لم يكن اختبار وقولهم ان العزم هو الواجب محال
لان العزم على ما ليس بواجب لا يجب بل هو تابع للمعزوم ولا يجب العزم
ما لم يعتقد وجوب المعزوم ولو لم يكن المعزوم واجبا لكان ابرهيم
عليه السلم احق بمعرفته من القدرية كيف وقد قال اني ارى في المنام
اني اذبحك فقال افعل ما تؤمر يعني الذبح وقوله وتله للجبين استسلام
لفعل الذبح لا للعزم. **واما الثالث** وهو ان الاضجاع بمجرده
هو المامور به فهو محال اذ لا يسمى ذلك ذبحا ولا هو بلا ولا يحتاج
الى الفدا بعد الامتثال **واما الرابع** وهو انكار النسخ وانه امتثل
لكن انقلب عنقه حديدا فمات التمكن فانقطع التكليف فهذا لا يصح على اصولهم

ولا يكون بلا ولا حقيقه واما الخامس

لان الشرط لا يثبت عندهم بل اذا علم الله عز وجل انه يقلب عنقه حديدا فلا يكون امرا
بما يعلم امتناعه وهو انه ذبح والتام فهو محال اذ لم يكن يحتاج اليه بعد الالتيام
ولو صح ذلك لاشتهر وكان ذلك من ايات الظاهرة ولم ينقل ذلك وانما هو اختراع
من القدرية. فان **قيل** الشرع قال سبحانه قد صدقت الرؤيا **قلنا** معناه
انك عملت في مقدماته عمل مصدق بالرؤيا فالحق بالمصدق عن التحقيق والعمل.
مسلة اذا نسخ بعض العبادة او شرطها او سنة من سننها كما لو اسقطت
ركعتان من اربع او اسقط شرط الطهارة فقد قال قايلون هو نسخ لبعض العبادة
لا اصلها وقال قوم هو نسخ لاصل العبادة. وقال قايلون نسخ الشرط ليس نسخا
لاصل واما نسخ البعض فهو نسخ للاصل ولم يسموا تسمية الشرط بعضا ومنهم من
اطلق ذلك وكشف الغطا في هذا عندنا ان نقول اذا اوجب اربع ركعات ثم اقتصر
على ركعتين فقد نسخ اصل العبادة لان حقيقة النسخ الرفع والتبديل ولقد كان حكم
الاربع الوجوب فنسخ وجوبها بالكلية والركعتان عبادة اخرى لا انها بعض
من الاربعة اذ لو كانت بعضا لكان من صلى الصبح اربعا فقد اتى بالواجب وزيادة
كما لو صلى بتسليمتين وكما لو وجب عليه درهم فتصدق بدرهمين. **فان قيل**
اذا رد الاربع الى ركعة واحدة فقد كانت الركعة حكمها انها غير مجزية فالان صارت
مجزية فهل هذا نسخ اخر مع نسخ الاربعة. **قلنا** كون الركعة غير مجزية
معناه ان وجودها كعدمها وهذا حكم اصلي عقلي ليس من الشرع والنسخ هو
رفع ما ثبت بالشرع فاذا لم يرد بلفظ النسخ الا الرفع كيف ما كان من غير نظر
الى المرفوع فهذا نسخ لكنا بينا في حد النسخ خلافه. فاما اذا اسقطت الطهارة
فقد نسخ وجوب الطهارة وبقيت الصلوة واجبة **نعم** كان حكم الصلوة بغير
طهارة ان لا تجزي والان صارت مجزية لكن هذا تغيير الحكم الاصلي لا الحكم الشرعي فان
الصلوة بغير طهارة لم تكن مجزية لانها لم تكن مامورا بها شرعا. فان **قيل**
كانت صحة الصلاة متعلقة بالطهارة فنسخ تعلق صحتها بها فهو نسخ تعلق نفس

العبادة فالصلاة مع الطهارة غير الصلوة مع الحدث كما ان الثلث غير الاربع ولكن
هذا يتحقق البلذ الصلوة ولحاق العبر بها **قلنا** لهذا تخيل قوم ان نسخ شرط
العبادة كنسخ البعض ولا اشكال انه لو اوجب الصلوة مع الحدث لكان نسخا للايجاب
مع الطهارة وكانت هذه عبادة اخرى اما اذا اجوزت الصلاة كيف كانت مع
الطهارة وغير الطهارة فقد كانت الصلوة بغير الطهارة غير مجزية لبقائها على
الحكم الاصلي اذ لم يؤمر بها فالان جعلت مجزية فارتفع الحكم الاصلي اما صحة التعلق
فانها كانت متعلقة بالطهارة فنسخ هذا التعلق نسخ لا اصل العبادة او نسخ لتعلق
الصحة او لمعنى الشرطية هذا فيه نظر والخطب فيه يسير فليس يتعلق به كبير فايدة
اما اذا نسخت سنة فلا يتعلق بها الاجزا كالوقوف على يمين الامام او ستر الراس
ولا شك في ان هذا لا يتعرض للعبادة بالنسخ فاذا نسخ بعض العبادة نسخ لاصل
العبادة ونسخ السنة لا يتعرض للعبادة ونسخ الشرط فيه نظر
واذا حقق كان الحاقه بنسخ بعض العبادة اولى. **مسلة** الزيادة على النص
نسخ عند قوم وليس بنسخ عند قوم والمختار عندنا التفصيل فنقول ينظر الى
تعلق الزيادة بالمزيد عليه والمراتب فيه ثلث **الاولى** ان نعلم انه لا يتعلق به
كما اذا اوجب الصلوة والصوم ثم اوجب الزكوة والحج لم يتغير حكم المزيد
عليه اذ بقي وجوبه واجزاوه والنسخ هو رفع حكم وتبديل ولم يرتفع **الرتبة**
الثانية وهي اقصى البعد من الاولى ان يتصل الزيادة بالمزيد اتصال
اتحاد يرفع التعدد والانفصال كما لو زيد في الصبح ركعتان فهذا نسخ اذ
كان حكم الركعتين الاجزا والصحة وقد ارتفع. **نعم** الاربعة اشتملت على
الركعتين ولكن واجبة فهذا ليس بنسخ اذ المرفوع هو الحكم الاصلي دون
الشرعي **فان قيل** اشتملت الاربعة على الاثنين وزيادة فهما
ثابتان لم يرتفعا وضمت اليهما ركعتان **قلنا** النسخ رفع الحكم لا رفع
المحكوم فيه فقد كان من حكم الركعتين الاجزا والصحة وقد ارتفع كيف

وقد يسا انه ليس الا زايد بلا نا وزيادة بل هي نوع اخر اذ لو كانت الخمسة اربعة وزيادة
فاذا اتى بخمسة فيعني ان تجزى ولا صاير اليه. ثم المرتبة الثالثة
وهي من المتبين زيادة عشرين جلدة على ثمانين جلدة في حد القذف وليست
اتصال هذه الزيادة كاتصال الصوم عن الصلوة ولا اتصاله كاتصال الركعات
وقد قال ابو حنيفة رحمة الله عليه هو نسخ وليس بصحيح بل هو بالمنفصل اشبه لان
الثمانين تبقى وجوبها واجزاوها عن نفسها ووجبت زيادة عليها مع بقائها فالمائة
ثمانون وزيادة ولذلك يتغى اجزا الثمانين بزيادة عليها بخلاف الصلوة وفائدة هذه
المسئلة جواز اثبات التغريب بخبر الواحد عندنا ومنعه عندهم لان القران لا ينسخ
بخبر الواحد. فان قيل قد كان الثمانون حدا كاملا فنسخ استحقاق
حكم الكمال ونفي لحكمه لا محالة. قلنا هو رفع ولكن ليس ذلك حكما مقصودا شرعيا
بل المقصود وجوبه واجزاوه وقد بقي كما كان فلو ثبت كونه حكما مقصودا
شرعيا لامتنع نسخه بخبر الواحد بل هو كما لو اوجب الشرع الصلوة فقط فمن اتى بها
فقد ادى كلية ما اوجب الله تعالى عليه وكمالها فاذا اوجب الصوم اخرج الصلوة
عن كونها كلية الواجب لكن ليس هذا حكما مقصودا. فان قيل هو نسخ لوجوب
الاقتصار على الثمانين لان ايجاب الثمانين مانع من الزيادة. قلنا ليس منع الزيادة
بطريق المنطوق بل بطريق المفهوم ولا تقولون به ولا نقول به ها هنا اذ رفع المفهوم
كتخصيص العموم فانه رفع بعض مقتضى اللفظ فيجوز بخبر الواحد بل انما يستقيم
هذا لو ثبت حكم المفهوم واستقر وورد التغريب بعده ولا سبيل الى
معرفته بل لعله ورد بيانا لاسقاط المفهوم متصلا به او قريبا منه. فان قيل
الفسق ورد الشهادة يتعلق بالثمانين فاذا زيد عليها زال التعلق بها. قلنا يتعلق
الفسق ورد الشهادة بالقذف لا بالحد ولو سلمنا لكان ذلك حكما تابعا
للحد لا مقصودا. وكان حل النكاح بعد انقضاء اربعة اشهر وعشر من عدة
الوفاة ونظيره لو شرع في العدة في زيادة من حول الى اربعة اشهر وعشر

ليس تصرفا في اباحة النكاح بل في نفس العدة والنكاح تابع. فان قيل لو امر
بالصلوة مطلقا ثم زيد شرط الطهارة فهل هو نسخ. قلنا نعم لانه كان حكم الاول
اجزاء الصلوة بغير طهارة فنسخ اجزاوها اذا امر بصلاة مع الطهارة. فان قيل
فلم لم تصيروا الى اجزاء طواف المحدث لانه تعالى قال وليطوفوا بالبيت العتيق
ولم يشترط الطهارة والشافعي رحمة الله عليه منع الاجزاء بقوله الطواف بالبيت
صلوة وهو خبر الواحد وابو حنيفة رحمة الله عليه قضى بان الحدث يؤثر في ايجاب
الطهارة اما في ابطال الطواف واجزائه وهو معلوم بالكتاب فلا. قلنا
لو استقر قصد العموم في الكتاب فاقتضى اجزاء الطواف محدثا ومع الطهارة
فاشتراط الطهارة رفع ونسخ لا يجوز بخبر الواحد ولكن قوله وليطوفوا
بالبيت يجوز ان يكون امرا باصل الطواف ويكون بيان شروطه موكلا الى الرسول
فيكون قوله بيانا وتخصيصا للعموم لا نسخا فانه نقصان من النص لا زيادة على النص
فيقتضي اجزاء الطواف بطهارة وبغير طهارة فاخرج الخبر احد القسمين من لفظ
القران فهو نقصان من النص لا زيادة. ويحتمل ان يكون نسخا ان استقر العموم
قطعا او بيانا ان لم يستقر ولا معنى لدعوى استقراره بالتحكم. وهذا نظير قوله
فتحرير رقبة فانه يعم المؤمنة وغير المؤمنة فيجوز تخصيص العموم اذ وردت
الاية بذكر اصل الكفارة دون قيودها وشروطها فلو استقر العموم وحصل
القطع بكون العموم مرادا لكان نسخه ورفعه بالقياس وخبر الواحد ممتنعا.
فان قيل فما قولكم في تجويز المسح على الخفين هل هو نسخ لغسل الرجلين.
قلنا ليس نسخا للاجزاء ولا للوجوب ولكنه ناسخ لتضييق وجوبه وتعينه وجعل
اياه بمنزلة احد الواجبين ويجوز نسخه بخبر الواحد. فان قيل فقوله
واستشهدوا شهيدين من رجالكم الاية يوجب تعلق الحكم على شاهدين فاذا
حكم بشاهد ويمين بخبر الواحد رفع الايقاف فهو نسخ. قلنا ليس كذلك
فان الاية لا تجعل الشاهدين حجة وجواز الحكم بقولهما اما امتناع الحكم بحجة اخرى

فليس

فليس في الاية بل هو كالحكم بالاقرار وذكر حجة ولكنه لا تمتنع وجود حجة اخرى
عبر عنه بالمفهوم ولو كان فرفع المفهوم رفع بعض مقتضى اللفظ وكذلك لو سلم
استقرار المفهوم وثباته وورود خبر الشاهد واليمين بعده وذلك غير مسلم.
مسئلة ليس من شرط النسخ اثبات بدل عن المنسوخ وقال قوم يمتنع ذلك فهو
يمتنع ذلك عقلا او سمعا ولا يمتنع عقلا جوازه اذ لو امتنع لكان لامتناع صورته
او لمخالفة المصلحة ولا يمتنع تصوره اذ يقول اوجبت عليكم القتال ونسخته عنكم
ورددتكم الى ما كان قبله من الحكم الاصلي ولا يمتنع للمصلحة فان الشرع لا ينبني عليها
وان انبنى فلا يبعد ان يكون المصلحة في رفعه من غير اثبات بدل وان منعوا جوازه
سمعا فهو تحكم بل نسخ النهي عن ادخار لحوم الاضاحي وتقديم الصدقة امام
المناجاة وامساكها ولا بدل وان نسخت القبلة الى بدل ووصية الاقربين الى
بدل وغير ذلك وحقيقة النسخ هو الرفع فقط. اما قوله تعالى ما ننسخ من اية
او ننسها نات بخير منها او مثلها ان تمسكوا به فالجواب من اوجه اولها
ان هذا لا يمنع الجواز وان منع الوقوع عند من يقول بصيغة العموم ومن لم يقل بها
فلا يلزمه اصلا ومن قال بها فلا يلزمه من هذا انه لا يجوز في جميع المواضع
بدل بل يتطرق التخصيص اليه بدليل الاضاحي والصدقة ثم ظاهره انه
اراد ان ينسخ اية ناتي بخير منها او لا ينسخ الناسخ الا رفع المنسوخ او
ينسخ مع ذلك غيرها فكل ذلك محتمل. مسئلة قال قوم يجوز النسخ
بالاخف ولا يجوز بالاثقل فنقول امتناع النسخ بالاثقل عرفتموه عقلا او سمعا
ولا يستحيل عقلا لانه لا يمتنع لذاته ولا للاستصلاح فانا ننكره ولا نقول به
وان قلنا به فلم يستحيل ان يكون المصلحة في التدريج والترقي من الاخف الى
الاثقل كما كان المصلحة في ابتداء التكليف ورفع الحكم الاصلي. فان
قيل ان الله عز وجل رؤف رحيم بعباده فلا يليق به التشديد. قلنا
فينبغي ان لا يليق به ابتداء التكليف ولا تسليط المرض والفقر وانواع العذاب

على الخلق. فان قالوا انه يمتنع سمعا لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا
يريد بكم العسر ولقوله تعالى الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا ولقوله
يريد الله ان يخفف عنكم. قلنا يبعد ان يتركهم واباحة الفعل فيه اليسر
يعني ان لا نسخ بالمثل لانه لا يسر فيه او اليسر في رفعه الى غير بدل او بالاخف
وهذه الايات وردت في صور خاصة اريد بها التخفيف وليس فيه ارادة
الثقل والتشديد. فان قيل فقد قال الله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات
بخير منها او مثلها وهذا خبر عام والخير ما هو خير لنا والا فالقران خير
كله والخير لنا ما هو اخف علينا. قلنا لا بل الخير ما هو اجزل ثوابا واصلح
لنا في المال وان كان اثقل في الحال. فان قيل لا يمتنع ذلك عقلا بل سمعا
لانه لم يوجد في الشرع نسخ بالاثقل. قلنا ليس كذلك اذ امر الصحابة اولا
بترك القتال والاعراض ثم نسخ بفرض القتال مع التشديد بثبات الواحد للعشرة
وكذلك نسخ التخيير بين الصوم والفدية بالاطعام بتعيين الصيام وهو تضييق
وحرم الخمر ونكاح المتعة والحمر الاهلية بعد اطلاقها ونسخ جواز التاخير
للصلوة عند الخوف الى ايجابها في اثناء القتال ونسخ صوم عاشورا بصوم رمضان
وكانت الصلوة ركعتين عند قوم فنسخت باربع في الحضر. مسئلة
اختلفوا في النسخ في حق من لم يبلغه الخبر فقال قوم النسخ حاصل في حقه وان
كان جاهلا به. وقال قوم ما لم يبلغه لا يكون نسخا في حقه والمختار ان
النسخ حقيقته هو ارتفاع الحكم السابق ونتيجته هو وجوب القضاء وانتفاء
الاجزاء بالعمل السابق. اما حقيقته فلا تثبت في حق من لم يبلغه وهو
رفع الحكم لان من امر باستقبال بيت المقدس فاذا نزل النسخ بمكة لم
يسقط الامر عمن هو باليمن في الحال بل هو مامور بالتمسك بالامر السابق ولو
تركها لعصى وان بان انه كان منسوخا ولا يلزمه استقبال الكعبة بل لو
استقبلها لعصى وهذا لا يتجه فيه خلاف. واما لزوم القضاء للصلوة اذا

عرف النسخ معذور في ذلك بل لو تركت وهي بين... ورد الخبر القضاء حيث لا يجب الأداء كما في الحائض لو ماتت عصت ووجب عليها القضاء، وكذلك يجوز أن يقال هذا لو استقبل القبلة عصى ولزمه استقبالها في القضاء، وكذلك نقول في النائم والمغمى عليه إذا استيقظا وأفاقا يلزمهما القضاء ما لم يكن الخطاب متوجها إليهم لاستحالة خطابهم. فإن قيل إذا علم النسخ ترك القبلة بالنسخ أو بعلمه بالنسخ والعلم لا تأثير له بل الحكم بنزول الناسخ لكنه جاهل به وهو مخطئ فيه لكنه معذور. قلنا الناسخ هو الرافع لكن العلم شرط ومحال عند وجود الشرط على الناسخ ولكن لا نسخ قبل وجود الشرط لأن الناسخ خطاب ولا يصير خطابا في حق من لم يبلغه. وقولهم إنه مخطئ محال لأن اسم الخطأ يطلق على من طلب شيئا فلم يصبه أو على من وجب عليه الطلب فقصر، ولا يتحقق شيء منه في محل النزاع.

الباب الثاني في أركان النسخ وشروطه ويشتمل على تمهيد لجامع الأركان والشروط وعلى مسائل تتشعب من أحكام الناسخ والمنسوخ

أما التمهيد فإن أركان النسخ أربعة: النسخ والناسخ والمنسوخ عنه والمنسوخ به. فإذا كان النسخ حقيقته رفع الحكم فالناسخ هو الله تعالى فإنه الرافع للحكم، والمنسوخ هو الحكم المرفوع، والمنسوخ عنه هو المتعبد به المكلف. والنسخ

والنسخ قوله الدال على رفع الحكم الثابت وقد يسمى الدليل ناسخا على سبيل المجاز فيقال هذه الآية ناسخة لتلك، وقد يسمى الحكم ناسخا مجازا فيقال صوم رمضان ناسخ صوم عاشوراء، والحقيقة هو الأول لأن النسخ هو الرفع والله تعالى هو الرافع بنصب الدليل على الارتفاع بقوله الدال عليه. وأما مجامع شروطه فالشروط أربعة: الأول أن يكون المنسوخ حكما شرعيا لا عقليا أصليا كالبراءة الأصلية التي ارتفعت بإيجاب العبادات. الثاني أن يكون النسخ بخطاب فارتفاع الحكم بموت المكلف ليس نسخا إذ ليس المزيل خطابا رافعا للحكم خطاب سابق ولأنه مزيل أو لأن الحكم كان ما دام حيا فانقطع ~~الرفع خطاب سابق ولأنه قد قيل~~ فوضع الحكم قاصرا على الحياة فلا يحتاج إلى الرفع. الثالث أن لا يكون الخطاب المرفوع حكمه مقيدا بوقت يقتضي دخوله زوال الحكم كقوله تعالى ثم أتموا الصيام إلى الليل. الرابع أن يكون الخطاب الناسخ متراخيا إلا كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون. وليس يشترط فيه سبعة أمور: الأول أن يكون رافعا لمثل المثل بل أن يكون رافعا فقط. الثاني أنه لا يشترط ورود النسخ بعد دخول وقت المنسوخ بل يجوز قبله وفيه. الثالث أنه لا يشترط أن يكون المنسوخ مما يدخله الاستثناء والتخصيص بل يجوز ورود النسخ على الأمر بفعل واحد في وقت واحد. الرابع أنه لا يشترط أن يكون نسخ القرآن بالقرآن ولا السنة بالسنة فلا يشترط الجنسية بل يكفي أن يكون مما يصح النسخ به. الخامس أنه لا يشترط أن يكونا نصين قاطعين إذ يجوز نسخ خبر الواحد بخبر الواحد وبالمتواتر وإن كان لا يجوز نسخ المتواتر بخبر الواحد. السادس لا يشترط أن يكون الناسخ منقولا بمثل لفظ المنسوخ بل أن يكون ثابتا بأي طريق كان فإن التوجه إلى بيت المقدس لم يعرف بلفظ القرآن والسنة وناسخه نص صريح في القرآن وكذلك لا يمتنع نسخ الحكم المعلوم

باجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم وقياسه وإن لم يكن ثابتا بلفظ ذي صيغة وصورة يجب نقلها. السابع لا يشترط أن يكون الناسخ مقابلا للمنسوخ حتى لا ينسخ الأمر إلا بالنهي والنهي إلا بالأمر بل يجوز أن ينسخ كلاهما بالإباحة وأن ينسخ الواجب المضيق بالموسع وإنما يشترط أن يكون الناسخ رافعا حكما من المنسوخ كيف كان. الثامن لا يشترط كونهما ثابتين بالنص بل لو كان بلحن القول وفحواه وظاهره كيف كان بدليل أنه عليه السلام نسخ آية الوصية للأقارب بقوله عليه السلام إن الله أعطى كل ذي حق حقه ألا لا وصية لوارث مع أن الجمع بين الوصية والميراث ممكن ولسنا نشترط ما قاله قوم. التاسع لا يشترط نسخ الحكم ببدل أو بما هو أخف منه بل يجوز بالمثل والأثقل أو بغير بدل كما سبق. ولنذكر الآن مسائل تتشعب عن النظر في أركان الناسخ والمنسوخ وهي مسئلتان في المنسوخ وأربع مسائل في المنسوخ به. **مسئلة** ما من حكم شرعي إلا وهو قابل للنسخ خلافا للمعتزلة فإنهم قالوا من الأفعال ما له صفات نفسية تقتضي حسنها وقبحها فلا يمكن نسخها مثل معرفة الله تعالى والعدل وشكر المنعم فلا يجوز نسخ وجوبها، ومثل الظلم والكفر والكذب فلا يجوز نسخ تحريمها. وهذا بناء على تحسين العقل وتقبيحه وعلى وجوب الأصلح على الله تعالى وتحجروا بسببه على الله تعالى في الأمر والنهي، وربما بنوا على هذا صحة إسلام الصبي وأن وجوبه بالعقل وأن نسخ الصبي عنه غير ممكن، وهذه أصول أبطلناها. ونسلم أنه لا يجب أصل التكليف على الله فيه صلاح العباد أو لم يكن، نعم نعتقد أن تكليفهم لا يمكن نسخ جميع التكاليف إذ لا يعرف النسخ من لا يعرف الناسخ وهو الله تعالى ويجب على المكلف معرفة النسخ والناسخ والدليل المنصوب عليه فيبقى هذا التكليف على المكلف بالضرورة. ونسلم أيضا أنه لا يجوز أن يكلفهم أن لا يعرفوه وأن يحرم عليهم معرفته لأن قوله أكلفكم أن لا تعرفوني يتضمن المعرفة أي اعرفوني أني كلفتكم أن لا تعرفوني وذلك محال، ونسخ التكليف فيه عندنا نسخ تكليف المحال وكذلك

لا يجوز أن يكلفه معرفة شيء من الحوادث على خلاف ما هو به لأنه محال لا يتصور فعله ولا تركه. **مسئلة** الآية إذا تضمنت حكما يجوز نسخ تلاوتها دون حكمها ونسخ حكمها دون تلاوتها ونسخهما جميعا، وظن قوم استحالة ذلك وهو جائز عقلا وواقع شرعا. أما جوازه عقلا فلأن التلاوة وكتبها في القرآن وانعقاد الصلاة بها كل ذلك حكمها كما أن التحليل والتحريم المفهوم من لفظها حكمها وكل حكم فهو قابل للنسخ وهذا الحكم فهو أيضا قابل للنسخ. وقد قال قوم نسخ التلاوة أصلا ممتنع لأنه لو كان المراد منها الحكم لذكر على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وما أنزله الله تعالى إلا ليتلى ويثاب عليه فكيف يرفع. قلنا وأي استحالة في أن يكون المقصود مجرد الحكم دون التلاوة ولكن أنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بلفظ معين. فإن قيل فإن جاز نسخه فليس للحكم معه لأن الحكم تبع للتلاوة فكيف يبقى الفرع مع نسخ الأصل. قلنا لا بل التلاوة وانعقاد الصلاة بها حكم آخر وليس بأصل وإنما الأصل دلالتها وليس في نسخ تلاوتها والحكم بأن الصلاة لا تنعقد بها نسخ لدلالتها فكم من دليل لا يتلى ولا تنعقد به صلاة، وهذه الآية دليل لنزولها وورودها لا لكونها متلوة في القرآن. والنسخ لا يرفع ورودها ونزولها ولا يجعلها كأنها غير واردة بل تلحقها بالوارد الذي لا يتلى. كيف ويجوز أن ينعدم الدليل ويبقى المدلول فإن الدليل علامة لا علة فإذا دل فلا ضرر في انعدامه كيف والموجب للحكم كلام الله تعالى القديم ولا ينعدم ولا يتصور رفعه ونسخه. وإذا قلنا إن الآية منسوخة أردنا به انقطاع تعلقها عن العبد وارتفاع مدلولها وحكمها لا ارتفاع ذاتها. فإن قيل نسخ الحكم مع بقاء التلاوة متناقض لأنه يثبت الدليل مع انتفاء المدلول. قلنا إنما يكون دليلا عند انفكاكه عما يرفع حكمه فإذا جاء خطاب ناسخ لحكمه زال شرط كونه دليلا والذي يدل على وقوعه سمعا قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين الآية وقد بقيت تلاوتها

ونسخ حكمها بتعيين الصوم والوصية للوالدين والأقربين متلو في القرآن في حكمها منسوخ
بقوله عليه السلام لا وصية لوارث ونسخ تقديم الصدقة أمام المناجاة والتلاوة
باقية ونسخ التربص حولا عن المتوفى عنها زوجها والأذى والحبس عن اللاتي يأتين الفا
حشة بالجلد والرجم مع بقاء التلاوة وأما نسخ التلاوة فقد تظاهرت
الأخبار بنسخ تلاوة آية الرجم مع بقاء الحكم وهو قوله الشيخ والشيخة
إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله واشتهر عن عائشة رضي الله عنها
أنها قالت أنزلت عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس وليس ذلك في الكتاب
مسألة يجوز نسخ القرآن بالسنة والسنة بالقرآن لأن الكل من عند الله عز وجل
فما المانع منه ولم يعتبر التجانس مع أن العقل لا يحيله كيف وقد دل السمع على وقوعه
إذ التوجه إلى بيت المقدس ليس من القرآن وهو من السنة وناسخه من القرآن
وكذلك قوله فالآن باشروهن وابتغوا نسخ لتحريم المباشرة وليس التحريم
في القرآن ونسخ صوم يوم عاشوراء بصوم رمضان وكان صوم عاشوراء ثابتا
بالسنة وصلاة الخوف وردت في القرآن ناسخة لما ثبت في السنة من جواز
تأخيرها إلى انجلاء القتال حتى قال يوم الخندق وقد أخر الصلاة حشا
الله قبورهم نارا حبسونا عن الصلاة وكذلك قوله تعالى فلا ترجعوهن
إلى الكفار نسخ لما قرره رسول الله صلى الله عليه وسلم من العهد والصلح وأما
نسخ القرآن بالسنة فنسخ الوصية للوالدين والأقربين بقوله ألا لا وصية
لوارث لأن آية الميراث لا تمنع الوصية إذ الجمع ممكن وكذلك قوله عليه
السلام قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام
والثيب بالثيب جلد مائة والرجم بالحجارة فهو ناسخ لإمساكهن في البيوت وهذا
فيه نظر وذلك لأنه عليه السلام بين أن آية الميراث نسخت آية الوصية ولم
ينسخها هو بنفسه صلى الله عليه وسلم وبين أن الله تعالى جعل لهن سبيلا
وكان قد وعد به فقال أو يجعل الله لهن سبيلا فإن **قيل** قال الشافعي رضي

الله عنه لا يجوز نسخ السنة بالقرآن كما لا يجوز نسخ القرآن بالسنة وهو أجل
من أن لا يعرف هذه الوجوه في النسخ فكأنه قال لم ينسخ السنة بالسنة إذ يرفع
رسول الله صلى الله عليه وسلم سنته بسنته ويكون هو مبينا للكلام
نفسه وللقرآن ولا يكون القرآن مبينا للسنة وحتى لا يتضاد وذلك لأنه
لم يعلم إلا فلم يقع النسخ إلا كذلك **قلنا** هذا إن كان في جوازه عقلا فلا
يخفى أنه يفهم من القرآن وجوب التحول إلى الكعبة وإن كان التوجه إلى
بيت المقدس ثابتا بالسنة وكذلك عكسه ممكن وإن كان يقول لم يقع هذا
فقد نقلنا وقوعه ولا حاجة إلى تقدير سنة خافية مندرسة إذ لا
ضرورة في هذا التقدير والحكم بأن ذلك لم يقع أصلا تحكم محض وإن
قال الأكثر كان كذلك فربما لا ننازع فيه احتجوا بقوله تعالى وقال الذين لا
يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء
نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إلي فدل أنه لا ينسخ القرآن بالسنة **قلنا**
لا خلاف في أنه لا ينسخ من تلقاء نفسه بل بوحي إليه لكن لا يكون بنظم القرآن
وإن جوزنا له النسخ بالاجتهاد فالإذن في الاجتهاد يكون من الله تعالى
والحقيقة أن الناسخ هو الله تعالى على لسان رسوله والمقصود أنه ليس من شرطه
أن ينسخ حكم القرآن بقرآن بل على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم بوحي
ليس من القرآن وكلام الله تعالى واحد هو الناسخ باعتبار وهو المنسوخ
باعتبار وليس له كلامان أحدهما قرآن والآخر ليس بقرآن وإنما الاختلاف
في العبارات فربما دل على كلامه بلفظ منظوم يأمر بتلاوته فيسمى قرآنا وربما دل
بلفظ غير متلو فيسمى سنة والكل مسموع من الرسول والناسخ هو الله تعالى
في كل حال على أنهم طالبوه بقرآن مثل هذا القرآن فقال ما أقدر عليه من تلقاء
نفسي وما طالبوه بحكم غير ذلك فأين من هذا نسخ القرآن بالسنة احتجوا
بقوله عز وجل ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها بين أن الآية

لا تنسخ إلا بمثلها أو خير منها والسنة لا تكون مثلها ولا خيرا منها وقال ألم تعلم أن الله على كل شيء
قدير بين أنه لا يقدر عليه غيره **قلنا** قد حققنا أن الناسخ هو الله تعالى وأنه المظهر له
على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم المفهم إيانا بواسطته نسخ كتابه ولا يقدر عليه غيره ولو
نسخ الله تعالى آية على لسان رسوله ثم أتى بآية أخرى مثلها كان قد حقق وعده
فلم يشترط أن تكون الآية الأخرى هي الناسخة للأولى ثم نقول ليس المراد الإ
تيان بقرآن آخر خير منه لأن القرآن لا يوصف بكون بعضه خيرا من البعض
قُدِّر قديما أو مخلوقا بل معناه أن يأتي بعمل خير من ذلك العمل لكونه أخف منه أو
لكونه أجزل منه ثوابا **مسألة** الإجماع لا ينسخ به إذ لا نسخ بعد انقطاع الوحي
وما نسخ بالإجماع فالإجماع يدل على ناسخ قد سبق في زمان نزول الوحي من كتاب أو سنة
أما السنة فينسخ المتواتر منها بالمتواتر والآحاد بالآحاد أما نسخ المتواتر بالآحاد
فاختلفوا في وقوعه سمعا وعقلا فقال قوم وقع ذلك سمعا فإن أهل مسجد قباء
تحولوا إلى الكعبة بقول واحد أخبرهم وكان ذلك ثابتا بطريق قاطع فقبلوا نسخه
عن الواحد والمختار جواز ذلك عقلا لو تعبد به ووقوعه سمعا في زمن رسول الله صلى
الله عليه وسلم بدليل قصة قباء وبدليل أنه كان يبعث الآحاد إلى الأطراف وكانوا
يبلغون الناسخ والمنسوخ جميعا ولكن ذلك ممنوع بعد وفاته بدليل الإجماع من الصحابة على
أن القرآن والمتواتر المعلوم لا يرفع بخبر الواحد فلا ذاهب إلى تجويزه من السلف والخلف
والعمل بخبر الواحد تلقي من الصحابة وذلك فيما لا يرفع قاطعا بل ذهبت الخوارج إلى منع
نسخ القرآن بالخبر المتواتر حتى أبوا فقالوا الرجم هو وإن كان متواترا لا ينسخ
القرآن وقال الشافعي لا يجوز نسخ القرآن بالسنة وإن تواترت وليس هو محالا إذ
يصح أن يقال تعبدناكم بالنسخ بخبر الواحد في زمن نزول الوحي وحرمنا ذلك
بعده فإن **قيل** كيف يجوز ذلك عقلا وهو رفع القاطع بالظن والحديث
قباء فلعله انضم إليه من القرائن ما أورث العلم **قلنا** تقدير قرائن العلم معروفة
يوجب إبطال أخبار الآحاد وحمل عمل الصحابة على المعرفة بالقرائن ولا يستند إلى دفع

ما لم ينقل وأما قولهم إنه رفع القاطع بالظن فباطل إذ لو كان كذلك لقطعنا بكذب
الناقل ولسنا نقطع به بل يجوز صدقه وإنما هو مقطوع به بشرط أن لا يرد خبر نسخه
كما أن البراءة الأصلية مقطوع بها وترفع بخبر الواحد لأنها إنما تفيد القطع بشرط
عدم خبر الواحد **فإن قيل** من يشكرون عاما نقطع بكونه كان لأن
الرسول عليه السلام أشاع الحكم فلو ثبت نسخه للزمه إشاعته **قلنا** ولم يستحيل أن يشيع
الحكم ويكل النسخ إلى الآحاد كما يشيع العموم ويكل التخصيص إلى الآحاد **مسألة**
لا يجوز نسخ النص القاطع المتواتر بالقياس المعلوم بالظن والاجتهاد على اختلاف مراتبه
جليا كان أو خفيا هذا ما قطع به الجمهور إلا شذوذ منهم وقالوا إنما جاز التخصيص
به جاز النسخ به وهو منقوض بدليل العقل وبالإجماع وبخبر الواحد فالتخصيص
بجميع ذلك جائز دون النسخ وكيف يتساويان والتخصيص بيان والنسخ رفع والبيان
تقرير والرفع إبطال وقد قال بعض أصحاب الشافعي يجوز النسخ بالقياس الجلي ومن
يقوله لفظ الجلي منهم فإن أرادوا المقطوع به فصحيح وأما المظنون فلا وما يتوهم
القطع فيه على ثلاث مراتب **الأولى** ما يجري مجرى النص وأوضح منه كقوله تعالى
فلا تقل لهما أف فإن تحريم الضرب يدرك منه فلو كان ورد نص بإباحة الضرب كان
هذا نسخا لأنه أظهر من المنطوق به وفي درجته قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره أي إن ما هو فوق الذرة كذلك وكذلك قوله وورثه أبواه فلأمه الثلث في إيجاب
الثلثين للأب **الرتبة الثانية** لو ورد نص بأن العتق في الأمة لا يسري وورد قوله
من أعتق شركا له في عبد قوم عليه الباقي لقضينا بسرايته في الأمة فهذا على
الصلة لأنه مقطوع به إذ علم قطعا قصد الشارع إلى المملوك لكونه مملوكا **الرتبة
الثالثة** أن يرد النص مثلا بإباحة النبيذ ثم يقول الشارع حرمت الخمر لشدتها
فينسخ إباحة النبيذ بقياسه على الخمر إن تعبدنا بالقياس وقال قوم وإن لم يتعبدنا
بالقياس نسخنا أيضا إذ لا فرق بين قوله حرمت كل مشتد وبين قوله حرمت الخمر لشدتها
ولذلك أقر النظام بالقياس على العلة المنصوصة وإن كان منكرا لأصل القياس

وسبيله أن لا يتعبد بالقياس، وقوله حرمت الخمر لشدتها المسكرة قطعاً في تحريم النبيذ
لجواز أن يكون العلة شدة الخمر خاصة كما تكون العلة زنا المحصن خاصة والمقصود
أن القطع لا يرفع بالظن بل بالقطع. فإن قيل: أيستحيل رفعه بالمظنون عقلاً
أو سمعاً. قلنا: الصحيح أنه سمعي ولا يستحيل عقلاً أن يقال تعبدناكم بنسخ النص بالقياس على
نقل خبر. نعم يستحيل أن يتعبد بنسخ النص بقياس مستنبط من عين ذلك النص
لأن ذلك يؤدي إلى أن يصير هو مناقضاً لنفسه فيكون واجب العمل وساقط
العمل. فإن قيل: وما دليل امتناعه سمعاً. قلنا: يدل عليه انعقاد الإجماع على
بطلان كل قياس مخالف للنص، وهو إنما أحدث رأي بعد فهم النص وتركيبه
رسول الله صلى الله عليه وسلم له، وإجماع الصحابة على ترك القياس بأخبار الآحاد فكيف
بالنص القاطع المتواتر، واستهتارهم بقولهم عند سماع خبر الواحد لولا هذا لقضينا
برأينا، ولأن دلالة النص قاطع في المنصوص ودلالة الأصل على الفرع مظنون
فكيف يترك الأقوى بالأضعف. وهذا مستند الصحابة في إجماعهم على ترك
القياس بالنص. فإن قيل: إذا تناقض قاطعان وأشكل المتأخر فهل يثبت
تأخير أحدهما بقول الواحد حتى يكون هو الناسخ. قلنا: يحتمل أن يقال إذا ثبت
الإحصان بقول اثنين مع أن الزنا لا يثبت إلا بأربعة دل على أنه لا احتياط للشرط
كالاحتياط للمشروط. ويحتمل أن يقال النسخ إذا كان بالناسخ والمنسوخ قاطع
فلا يمكن قول الواحد فهذا في محل الاجتهاد والأظهر قبوله لأن أحد النصين
منسوخ قطعاً وإنما هذا مطلوب تعيينه قبوله للتعيين. **مسألة**: لا ينسخ الحكم
بقول الصحابي نسخ حكم كذا ما لم يقل سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول نسخت
حكم كذا. فإذا قال ذلك نظر في الحكم إن كان ثابتاً بخبر الواحد صار
منسوخاً بقوله وإن كان قاطعاً فلا. أما قوله نسخ حكم كذا فلا نقبله فلعله
ظن ما ليس بناسخ ناسخاً فقد ظن قوم أن الزيادة على النص نسخ. وكذلك في مسائل
وقال قوم إن ذكر ما هو الناسخ عنده لم نقبله لكن ننظر فيه وإن أطلق

فيحمل على أنه لم يطلق إلا عن معرفة قطعية. قال القاضي: وهذا فاسد بل الصحيح
أنه إن ذكر الناسخ تأملنا فيه وقد نوافقه وإن لم يذكر لم نقبله وجوزنا أن
يقول ذلك عن اجتهاد تفرد به. هذا ما ذكره القاضي والأصح عندنا أن يقبل
كقول الصحابي أمر بكذا أو نهي عن كذا فإن ذلك يقبل كما استدركناه في
كتاب الأخبار ولا فرق بين اللفظين. فإن قيل: قد قالت عائشة رضي الله عنها
ما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا وقد أحلت له النساء اللاتي حظرت عليه
بقوله تعالى: إنا أحللنا لك أزواجك، فقبلتم ذلك منها. قلنا: السر في ذلك من
عندنا ومن قبلنا تأويلاً لدليل الناسخ ورأيناه صالحاً للنسخ ولم نقبل مذهبها والحمد لله
رب العالمين حمد الشاكرين.

خاتمة الكتاب فيما يعرف به تاريخ الناسخ

اعلم أنه إذا تناقض نصان فالناسخ هو المتأخر ولا يعرف تأخره بدليل العقل
ولا بقياس الشرع بل بمجرد النقل وذلك بطرق: الأول أن يكون في اللفظ
ما يدل عليه كقوله صلى الله عليه وسلم كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فالآن ادخروها
وكقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها. الثاني أن تجمع الأمة في
حكم على أنه المنسوخ وأن ناسخه متأخر. الثالث أن يذكر الراوي التاريخ
مثل أن يقول سمعت عام الخندق أو عام الفتح، وكان المنسوخ معلوماً قبله
ولا فرق بين أن يروي الناسخ والمنسوخ راو واحد أو راويان. ولا يثبت التاريخ
بطرق: الأول أن يقول الصحابي كان الحكم علينا كذا ثم نسخ لأنه ربما قاله عن
اجتهاد. الثاني أن يكون أحدهما مثبتاً في المصحف بعد الآخر لأن السور والآيات
ليس إثباتها على ترتيب النزول بل ربما قدم المتأخر. الثالث أن يكون راويه
من أحداث الصحابة فقد ينقل الصبي عمن تقدمت صحبته وقد يسمع الأكابر
عن الأصاغر وبعكسه. الرابع أن يكون الراوي أسلم عام الفتح ولم يقل

سمع عام الفتح إذ لعله سمع في حال كفره ثم روى بعد الإسلام أو سمع ممن تقدم
بالإسلام. الخامس أن يكون الراوي قد انقطعت صحبته فربما يظن أن حديثه
متقدم على حديث من بقيت صحبته، وليس من ضرورة من تأخرت صحبته أن
يكون حديثه متأخراً عن وقت انقطاع صحبة غيره. السادس أن يكون
أحد الخبرين على وفق قضية العقل والبراءة الأصلية فربما يظن تقدمه ولا
يلزم ذلك كقوله لا وضوء مما مسته النار لا يجب أن يكون مقدماً على الخبر الوارد
فيما مسته النار إذ يحتمل أنه أوجبه ثم نسخ والله أعلم. وقد فرغنا من الأصل الأول من
الأصول الأربعة وهو الكتاب، ويتلوه القول في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم

الأصل الثاني من أصول الأدلة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم

وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة لدلالة المعجزة على صدقه ولأمر الله
سبحانه إيانا باتباعه، ولأنه لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، لكن بعض
الوحي يتلى فيسمى كتاباً وبعضه لا يتلى وهو السنة. وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة
على من سمعه شفاهاً. فأما نحن فلا يبلغنا قوله إلا على لسان المخبرين إما على التواتر
وإما بطريق الآحاد. فلذلك اشتمل الكلام في هذا الأصل على مقدمة
وقسمين: قسم في أخبار التواتر، وقسم في أخبار الآحاد. ويشتمل كل
قسم على أبواب. أما **المقدمة** ففي بيان ألفاظ الصحابة في نقل الأخبار
عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهي على خمس مراتب. **الأولى** وهي أقواها أن يقول الصحابي
سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا، أو أخبرني رسول الله صلى
الله عليه وسلم أو حدثني أو شافهني، فهذا لا يتطرق إليه احتمال وهو
الأصل في الرواية والتبليغ. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: نضر الله امرأ سمع مقالتي

فوعاها فأداها كما سمعها الحديث. **الثانية** أن يقول قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم كذا أو أخبر أو حدث، فهذا ظاهره النقل إذا صدر من
الصحابي وليس نصاً صريحاً إذ يقول الواحد منا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اعتماداً على ما نقل إليه وإن لم يسمعه منه، فلا يستحيل أن يقول الصحابي ذلك
اعتماداً على ما نقله تواتراً أو بلغه على لسان من يثق به. ودليل الاحتمال ما
روى أبو هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال من أصبح
جنباً فلا صوم له، فلما استكشف قال حدثني الفضل بن عباس فأرسل الخبر
أولاً ولم يصرح. وروى ابن عباس رضي الله عنه قوله إنما الربا في النسيئة فلما
روجع فيه أخبر أنه سمعه من أسامة بن زيد. إلا أن هذا وإن كان محتملاً فهو
بعيد بل الظاهر أن الصحابي إذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يقوله
إلا وقد سمع، بخلاف من لم يعاشر رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن قرينة
حاله تعرف أنه لم يسمع ولا يوهم إطلاقه السماع، بخلاف الصحابي فإنه إذا قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أوهم السماع فلا يقدم عليه إلا عن سماع. هذا
هو الظاهر، وجميع الأخبار إنما نقلت إلينا كذلك إذ يقال قال أبو بكر رضي
الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال عمر رضي الله عنه قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم، فلا يفهم من ذلك إلا السماع. **الثالثة** أن يقول
الصحابي أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا أو نهى عن كذا فهذا يتطرق إليه
احتمالان: أحدهما في سماعه كما في قوله قال. والثاني في الأمر إذ ربما
يرى ما ليس بأمر أمراً فقد اختلف الناس في أنه هل هو أمر، ولأجل
هذا قال بعض أهل الظاهر لا حجة فيه ما لم ينقل اللفظ. والصحيح أنه لا يظن بالصحابي
إطلاق ذلك إلا إذا علم تحقيقاً أنه أمر بذلك بأن سمعه يقول أمرتكم بكذا
أو يقول افعلوا. وينضم إليه من القرائن ما يعرفه كونه أمراً ويدرك ضرورة
قصده إلى الأمر. أما احتمال بنائه الأمر على الغلط والوهم فلا نتطرقه إلى الصحابة

كخبرهم بل يحمل ظاهر قولهم وفعلهم على السلامة ما امكن ولهذا لو قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم كذا ولكن شرط شرطا ووقت وقتا فلزمنا اتباعه ولا يجوز
ان يقال لعله غلط في فهمه الشرط والتأقيت ويرى ما ليس بشرط شرطا ولهذا
جاز ان يقبل قول الصحابي نسخ حكم كذا والاولى ان يفرق بين قوله نسخ وقوله امر
ولذلك اطلق علي رضوان الله عليه وقال امرت ان اقاتل الناكثين والمارقين والقا
سطين ولا يظن بمثله ان يقول امرت الا عن مستند يقتضي الامر ويتطرق اليه
احتمال في عمومه وخصوصه حتى ظن قوم ان مطلق هذا يقتضي امر جميع
الامة والصحيح ان يقول بصيغة العموم ايضا ينبغي ان يتوقف في هذا لا
حتمال ان يكون ما سمعه امرا للامة او لطايفة او لشخص بعينه وكل ذلك يبيح له
ان يقول امر فيتوقف الامر فيه الى الدليل لكن يدل عليه ان امره للواحد امر للجماعة
الا اذا كان لوصف خصه من سفر او حضر ولو كان كذلك لصرح به
الصحابي كقوله امرنا اذا كنا مسافرين ان لا ننزع اخفافنا ثلثة ايام ولياليهن
نعم لو قال امرنا بكذا وعلم من عادة الصحابي انه لا يطلقه الا في امر الامة
حمل عليه والا احتمل ان يكون امرا له او للامة او لطايفة **الرابعة** ان
يقول امرنا بكذا او نهينا عن كذا فيتطرق اليه ما سبق من الاحتمالات الثلث
واحتمال رابع وهو الامر فانه لا يدري انه رسول الله صلى الله عليه وسلم او غيره
من الائمة والعلماء فقال قوم لا حجة فيه لانه محتمل وذهب الاكثرون الى انه لا يحمل الا
على امر الله تعالى وامر رسوله صلى الله عليه وسلم لانه يريد به اثبات شرع واقامة
حجة فلا يحمل على قول من لا حجة في قوله وفي معناه قوله من السنة كذا والسنة
جارية بكذا والظاهر انه لا يريد الا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وما يجب اتباعه
دون سنة غيره ممن لا تجب طاعته ولا فرق بين ان يقول الصحابي ذلك في حياة
رسول الله صلى الله عليه وسلم او بعد وفاته اما التابعي اذا قال امرنا احتمل امر
الرسول صلى الله عليه وسلم وامر الامة باجمعها والحجة حاصلة به ويحتمل امر

بعض الائمة

الصحابة لكن لا يليق بالعالم ان يطلق ذلك الا وهو يريد من تجب طاعته لكن الاحتمال
في قول التابعي اظهر منه في قول الصحابي **الخامسة** ان يقول كانوا يفعلون كذا
فان اضاف الى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم فهو دليل على جواز الفعل لان ذكره
في معرض الحجة يدل على ان المراد ما علمه رسول الله صلى الله عليه وسلم وسكت عنه
دون ما لم يبلغه وذلك يدل على الجواز وذلك مثل قول ابن عمر كنا نفاضل على
عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فنقول خير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه
وسلم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان رضي الله عنهم اجمعين فيبلغ ذلك
رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ينكره وكذلك كنا نخابر على عهد
رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج الحديث
وقال ابو سعيد كنا نخرج على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من بر في
زكاة الفطر وقالت عائشة رضي الله عنها كانوا لا يقطعون في الشيء التافه
واما قول التابعي كانوا يفعلون لا يدل على فعل جميع الامة بل على البعض فلا حجة
فيه الا ان يصرح بنقله عن اهل الاجماع فيكون نقلا للاجماع وفي ثبوته بخبر
الواحد كلام سيأتي ان شاء الله فقد ظهر بهذه المقدمة ما هو خبر عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم وما ليس خبرا عنه والان فلا بد من بيان طرق انتهاء
الخبر الينا وذلك اما بنقل التواتر او الاحاد

القسم الاول

من هذا الاصل الكلام في التواتر وفيه ابواب ثلثة

الباب الاول

في اثبات ان التواتر يفيد العلم ولنقدم عليه حد
الخبر وحده انه القول الذي يتطرق اليه التصديق او التكذيب او هو القول
الذي يدخله الصدق او الكذب وهو اولى من قولهم الذي يدخله الصدق
والكذب اذ الخبر الواحد لا يدخله كلاهما بل كلام الله تعالى لا يدخله
الكذب والخبر عن المحالات لا يدخله الصدق اصلا والخبر قسم من اقسام
الكلام القائم بالنفس واما العبارة فهي الاصوات المقطعة التي صيغتها

مثل قول القائل زيد قائم وضارب وهذا ليس خبرا لذاته بل يصير خبرا بقصد القاصد
الى التعبير به عما في النفس ولهذا اذا صدر عن نائم او مغلوب لم يكن خبرا واما كلام
النفس فهو خبر لذاته وجنسه اذا وجد لم يتغير بقصد القاصد واما اثبات كون
التواتر مفيدا للعلم فهو ظاهر خلافا للسمنية حيث حصروا العلوم في الحواس
وانكروا هذا وحصرهم باطل فانا بالضرورة نعلم استحالة كون الالف اقل من الواحد
واستحالة كون الشيء الواحد قديما حادثا وامورا اخر ذكرناها في مدارك
اليقين سوى الحواس بل نقول حصرهم العلوم في الحواس معلوم لهم وليس
ذلك مدركا بالحواس الخمس ثم لا يستريب عاقل في ان في الدنيا بلدة تسمى بغداد
وان لم يدخلها ولا يشك في وجود الانبياء وفي وجود الشافعي وابي حنيفة رضي
الله عنهما بل في الدول والوقائع الكبيرة فان **قيل** لو كان هذا معلوما ضرورة
لما خالفناكم **قلنا** من يخالف في هذا فانما يخالف بلسانه او عن خبط في عقله
او عن عناد ولا يتصور انكار هذا من عدد كثير يستحيل في العادة عنادهم ولو
تركنا ما علمناه ضرورة بقولكم للزمكم ترك المحسوسات بسبب خلاف
السوفسطائية اما بطلان مذهب الكعبي حيث ذهب الى ان هذا العلم نظري
فانا نقول النظري هو الذي يجوز ان يعرض فيه الشك وتختلف فيه الاحوال فيعلمه
بعض الناس دون بعض ولا يعلمه النسوان والصبيان ومن ليس من اهل النظر
ولا يعلمه من ترك النظر قصدا وكل علم نظري فالعالم به قد يجد نفسه فيه شاكا ثم طالبا ونحن
لا نجد انفسنا طالبين لوجود مكة ووجود الشافعي فان عنيتم بكونه نظريا
شيئا من ذلك فنحن ننكره وان عنيتم به ان مجرد قول المخبر لا يفيد العلم ما لم
ينتظم في النفس مقدمتان احدهما ان هؤلاء مع اختلاف احوالهم وتباين اغراضهم ومع كثرتهم
لا يجمعهم على الكذب جامع ولا يتفقون الا على الصدق **والثانية** انهم قد
اتفقوا على الاخبار عن الواقعة فينبني العلم بالصدق على مجموع المقدمتين
فهذا مسلم ولا بد ان تشعر النفس بهاتين المقدمتين حتى يحصل لها العلم وان لم

في النفس
يتشكل هذه المقدمتان بلفظ منظوم ولا يشعر به حتى يحصل التصديق
وان لم يشعر بشعوره بها وتحقيق القول ان الضروري ان كان عبارة عما يحصل
بلا واسطة كقولنا القديم لا يكون حادثا والموجود لا يكون معدوما فهذا
ليس بضروري فانه حصل بواسطة المقدمتين المذكورتين وان كان عبارة
عما يحصل دون تشكل الواسطة في الذهن فهذا ضروري ورب واسطة
حاضرة في الذهن لا يشعر الانسان بوجه توسطها وحصول العلم بواسطتها
فيسمى اوليا وليس باولي العلم كقولنا الاثنان نصف الاربعة فانه لا يعلم ذلك
الا بواسطة وهو ان النصف احد جزئي الجملة المساوي للاخر والاثنان احد الجزئين
المساوي للباقي من جملة الاربعة فهو اذا نصف فقد حصل هذا العلم بواسطة
لكنها جلية في الذهن حاضرة ولهذا اذا قيل ستة وثلاثون هل هو نصف اثنين
وسبعين افتقر فيه الى تامل ونظر حتى تعلم ان هذه الجملة تنقسم بمتساويين
احدهما ستة وثلاثون فاذا العلم بصدق خبر التواتر يحصل بواسطة
هذه المقدمات وما هو كذلك فليس باولي وما ليس باولي هل يسمى ضروريا هذا مما
اختلف فيه الاصطلاح والضروري عند الاكثرين عبارة عن الاولي لا عما تجد
النفس مضطرة اليه فان العلوم الحسابية كلها ضرورية وهي نظرية ومعنى كونها
نظرية انها ليست اولية وكذلك العلم بصدق خبر التواتر ويقرب منه العلم
المستفاد من التجربة التي يعبر عنها باطراد العادة كقولنا الماء مروي
والخمر مسكر كما نبهنا عليه في مقدمة الكتاب فان **قيل** لو استدل
مستدل على كونه غير ضروري بانه لو كان ضروريا لعلمنا بالضرورة كونه ضروريا
ولما تصور الخلاف فيه فهذا الاستدلال صحيح ام لا **قلنا** ان كان الضروري
عبارة عما تجد النفس مضطرة اليه فبالضرورة نعلم من انفسنا انا مضطرون
اليه وان كان عبارة عما يحصل بغير واسطة فيجوز ان يحتاج الى معرفته الى
تامل ويقع الشك فيه كما يتصور ان يعتقد انسان بعد القطع ويتردد في ان

اعتقادنا علم محقق
الباب الثاني في شروط التواتر
وهي أربعة: الأول أن يخبروا عن علم لا عن ظن، فإن أهل بغداد لو أخبروا عن طائر أنهم ظنوه حماماً أو عن شخص أنهم ظنوه زيداً لم يحصل لنا العلم بكونه حماماً وبكونه زيداً، وليس هذا معللاً بأن حال المخبر لا يزيد على حال المخبرين، لأنه كان في قدرة الله تعالى أن يخلق لنا العلم بخبرهم وإن كان عن ظن، ولكن العادة غير مطردة بذلك.
الشرط الثاني
أن يكون علمهم ضرورياً مستنداً إلى محسوس، إذ لو أخبرنا أهل بغداد عن حدث العالم وعن صدق بعض الأنبياء لم يحصل لنا العلم، وهذا أيضاً معلوم بالعادة، وإلا كان في قدرة الله عز وجل أن يجعل ذلك سبباً للعلم في حقنا.
الشرط الثالث
أن يستوي طرفاه وواسطته في هذه الصفات وفي كمال العدد، فإذا نقل الخلف عن السلف وتوالت الأعصار ولم تكن الشروط قائمة في كل عصر لم يحصل العلم بصدقهم، لأن خبر أهل كل عصر مستقل بنفسه فلا بد فيه من الشروط. ولأجل ذلك لم يحصل تكذيب كل ناسخ لشريعته، ولا بصدق الشيعة والعباسية والبكرية في نقل النص على إمامة علي والعباس وأبي بكر، وإن كثر عدد الناقلين في هذه الأعصار القريبة، لأن بعض هذا وضعه الآحاد أولاً ثم أفشوه، ثم كثر الناقلون في عصره وبعده، فالشرط إنما حصل في بعض الأعصار فلم تستو فيه الأعصار، فلذلك لم يحصل التصديق بخلاف وجود عيسى وتحديه بالنبوة، ووجود أبي بكر وعلي وانتصابهما للإمامة، فإن ذلك لما تساوى فيه الأطراف والواسطة حصل لنا علم ضروري لا نقدر على التشكيك فيه، ونقدر على التشكيك فيما نقلوه عن موسى وعيسى عليهما السلام.
الشرط الرابع في العدد
ويتهذب الغرض فيه برسم مسائل:
مسألة: عدد المخبرين ينقسم إلى ما هو ناقص فلا يفيد العلم، وإلى ما هو كامل وهو الذي يفيد العلم، وإلى زائد وهو الذي يحصل العلم ببعضه وتقع الزيادة فضلاً عن

لنا العلم بصدق اليهود مع كثرتهم في نقلهم عن موسى صلوات الله عليه

ونص الإمامة

يزيد ها هنا هو المذهب خلافاً لقول من يقول إن أقل العدد في التواتر أن يخبر خمسة عشر

الكفاية، والكامل وهو أقل عدد يورث العلم لنا ليس معلوماً لنا، لكنا بحصول العلم الضروري نتبين كمال العدد، لا أنا بكمال العدد نستدل على حصول العلم. فإذا عرفت هذا فالعدد الكامل الذي يحصل التصديق به في واقعة هل يتصور أن لا يفيد العلم في بعض الوقائع؟ قال القاضي: ذلك محال، بل كل ما يفيد العلم في واقعة يفيد في كل واقعة، وإذا حصل العلم لشخص فلا بد أن يحصل لكل شخص يشاركه في السماع، ولا يتصور أن يختلف. وهذا صحيح إن تجرد الخبر عن القرائن، فإن العلم لا يستند إلا إلى مجرد العدد، ونسبة كثرة العدد إلى سائر الوقائع وسائر الأشخاص واحدة. أما إذا اقترنت به قرائن تدل على التصديق فهذا يجوز أن يختلف فيه الوقائع والأشخاص، وأنكر القاضي ذلك ولم يلتفت إلى القرائن ولم يجعل لها أثراً، وهذا غير مرضي، لأن مجرد الأخبار يجوز أن يورث العلم عند كثرة المخبرين وإن لم يكن فيه قرائن، ولا يبعد أن تنضم القرائن إلى الأخبار فيقوم بعض القرائن مقام بعض العدد من المخبرين. ولا ينكشف هذا إلا بمعرفة معنى القرائن وكيفية دلالتها، فنقول: لا شك في أنا نعرف أموراً ليست محسوسة، إذ نعرف من غيرنا حبه لإنسان وبغضه له وخوفه منه وغضبه وخجله، وهذه أحوال في نفس المحب والمبغض لا يتعلق الحس بها، قد يدل عليها دلالات آحادها ليست قطعية بل يتطرق إليها الاحتمال، ولكن تميل النفس بها إلى اعتقاد ضعيف، ثم الثاني والثالث يؤكد، ولو أفردت آحادها لتطرق إليها الاحتمال، ولكن يحصل القطع باجتماعها، كما أن قول كل واحد من عدد التواتر يتطرق إليه الاحتمال لو قدر مفرداً، ويحصل القطع بسبب الاجتماع. ومثاله أنا نعرف عشق العاشق لا بقوله بل بأفعال هي أفعال المحبين من القيام بخدمته وبذل ماله وحضور مجالسه لمشاهدته وملازمته في ترداداته وأمور من هذا الجنس، فإن كل واحد يدل دلالة لو انفرد لاحتمل أن يكون ذلك لغرض آخر يضمره لا لحبه، لكن تنتهي كثرة هذه الدلالات إلى حد يحصل لنا علم قطعي بحبه، وكذلك ببغضه إذا رأى

القرائن الصادرة ... ويكره

فانه مستور ولا عند حمرة وجهه

منه أفعالاً ينتجها البغض، وكذلك نعرف خجله وغضبه لا بمجرد حمرة وجهه، لكن الحمرة إحدى الدلالات، وكذلك نشهد الصبي يرتضع الثدي مرة بعد أخرى فيحصل لنا علم قطعي بوصول اللبن إلى جوفه، فإنه مستور عن العين، ولكن حركة الصبي في الامتصاص وحركة حلقه تدل عليه دلالة ما، مع أن ذلك قد يحصل من غير وصول اللبن، لكن ينضم إليه أن المرأة الشابة لا يخلو ثديها عن لبن، ولا تخلو حلمتها عن ثقب، ولا يخلو الصبي عن طبع باعث على الامتصاص مستخرج للبن، وكل ذلك يحتمل خلافه نادراً، وإن لم يكن غالباً، لكن إذا انضم إليه سكوت الصبي عن بكائه مع أنه لم يتناول طعاماً آخر صار قرينة، ويحتمل أن يكون بكاؤه عن وجع وسكوته عن زواله، ويحتمل أن يتناول شيئاً لم نشاهده وإن كنا نلازمه في أكثر الأوقات، ومع هذا فاقتران هذه الدلائل كاقتران الأخبار وتواترها، وكل دلالة شاهدة يتطرق إليها الاحتمال كقول كل مخبر على حياله، وينشأ من الاجتماع العلم. وهذا كأن مدرك سادس من مدارك العلم سوى ما ذكرناه في المقدمة من الأوليات والمحسوسات والمشاهدات الباطنة والتجربيات والمتواترات، فليلحق هذا بها. فإذا كان هذا غير منكر فلا يبعد أن يحصل التصديق بقول عدد ناقص عند انضمام قرائن إليه لو تجرد عن القرائن لم يفد العلم، فإنه إذا أخبر خمسة أو ستة عن موت إنسان لا يحصل العلم بصدقهم، لكن إذا انضم إليه خروج والد الميت من الدار حاسر الرأس حافي الرجل ممزق الثياب مضطرب الحال يصفق وجهه ورأسه، وهو رجل كبير ذو منصب ومروءة لا يخالف عادته ومروءته إلا عن ضرورة، فيجوز أن يكون هذا قرينة تنضم إلى قول أولئك فيقوم في التأثير مقام بقية العدد، وهذا مما يقطع بجوازه، والتجربة تدل عليه. وكذلك العدد الكثير ربما يخبرون عن أمر يقتضي إيالة الملك وسياسته إظهاره، والمخبرون من رؤساء جنود الملك، فيتصور اجتماعهم تحت ضبط الإيالة على الاتفاق على الكذب، ولو كانوا متفرقين خارجين عن ضبط الملك لم يتطرق إليهم

الوهم، فهذا يؤثر في النفس ما لا يؤثر الأكثر، ولا أدري لم أنكر القاضي ذلك وما برهانه على استحالته، فقد بان بهذا أن العدد يجوز أن يختلف بالوقائع وبالأشخاص، فرب شخص انغرس في نفسه أخلاق تميل به إلى سرعة التصديق ببعض الأشياء فيقوم ذلك مقام القرائن، وتقوم تلك القرائن مقام خبر بعض المخبرين، فليس في ذلك ما لا برهان على استحالته. فإن **قيل**: فهل يجوز أن يحصل العلم بخبر الواحد؟ **قلنا**: حكي عن الكعبي جوازه، ولا يظن بمعتوه تجويزه مع انتفاء القرائن، أما إذا اجتمعت قرائن فلا يبعد أن تبلغ القرائن مبلغاً لا يبقى بيننا وبين العلم إلا قرينة واحدة، ويقوم إخبار الواحد مقام تلك القرينة، فهذا مما لا نعرف استحالته ولا نقطع بوقوعه، فإن وقوعه إنما يعرف بالتجربة، ولم نجربه، لكن قد جربنا كثيراً مما اعتقدناه جزماً بقول الواحد مع قرائن أحواله ثم انكشف أنه كان تلبيساً، وعن هذا أحال القاضي رضي الله عنه ذلك، وهذا كلام في الوقوع مع بقاء العادات على المعهود، ولو قدرنا خرق العادة فالله تعالى قادر على أن يحصل لنا العلم بقول واحد من غير قرينة فضلاً عن أن تنضم إليه القرائن.

مسألة: قطع القاضي بأن قول الأربعة قاصر عن العدد الكامل، لأنها تشهد فيه تحتاج إلى الاجتهاد للقاضي وفقهها، والغرض على المزكين ليحصل غلبة الظن، ولا يطلب الظن فيما علم ضرورة. وما ذكره صحيح إذا لم يكن ثمة قرينة، فإنا لا نصادف نفسنا مضطرين إلى تصديق خبر الأربعة. أما إذا اقترنت قرائن مع ذلك فلا يستحيل حصول التصديق، لكن لا يكون ذلك حاصلاً عن مجرد الخبر بل عن القرائن مع الخبر، والقاضي يحيل ذلك مع القرائن أيضاً.

مسألة: قال القاضي: علمنا بالإجماع أن الأربعة ناقص، أما الخمسة فأتوقف فيها لأنه لم يقم فيه دليل الإجماع. وهذا ضعيف، لأنا نعلم بالتجربة خلاف ذلك، فكم من أخبار نسمعها من خمسة وستة ولا يحصل لنا العلم، فهو إذاً ناقص لا شك فيه.

مسألة: إذا قدرنا انتفاء القرائن فأقل عدد يحصل به العلم الضروري معلوم لله سبحانه وتعالى

وليس معلوما لنا ولا مستندا إلى معرفته فإنا لا ندري متى حصل لنا علمنا بوجود مكة
وبوجود الشافعي ووجود الأنبياء عليهم السلام عند تواتر الخبر إلينا وأنه كان بعد
خبر المائة أو المائتين ويعسر علينا تجربة ذلك وإن تكلفناها وسبيل التكلف
أن نراقب أنفسنا إذا قتل رجل في السوق مثلا وانصرف جماعة عن موضع القتل
ودخلوا علينا يخبرون عن قتله فإن قول الأول يحرك الظن وقول الثاني والثالث
يؤكده ولا يزال يتزايد تأكيده إلى أن يصير ضروريا لا يمكننا أن نشكك
فيه أنفسنا فلو تصور الوقوف على اللحظة التي حصل العلم فيها ضرورة وحفظ
حساب المخبرين وعددهم لأمكن الوقوف ولكن درك تلك اللحظة أيضا عسير
فإنه تتزايد قوة الاعتقاد تزايدا خفي التدريج نحو تزايد عقل الصبي المميز إلى أن
يبلغ حد التكليف ونحو تزايد ضوء الصبح إلى أن ينتهي إلى حد الكمال فلذلك
بقي هذا في غطاء من الإشكال وتعذر على القوة البشرية إدراكه فأما ما
ذهب إليه قوم من التخصيص بالأربعين أخذا من الجمعة وقوم إلى التخصيص
بالسبعين أخذا من قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا
وقوم إلى التخصيص بعدد أهل بدر فكل ذلك تحكمات فاسدة باردة لا تناسب الغرض
ولا تدل عليه وتكون تعارض أقوالهم دليلا على فسادها فإذا لا سبيل لنا إلى حصر
عدده لكنا بالعلم الضروري نستدل على أن العدد الذي هو كامل عند الله عز وجل
قد توافقوا على الإخبار **فإن قيل** كيف علمتم حصول العلم بالتواتر وأنتم
لا تعلمون أقل عدده **قلنا** كما نعلم أن الخبز مشبع والماء مرو والخمر مسكر
وإن كنا لا نعلم أقل مقدار منه ونعلم أن القرائن تفيد العلم وإن لم نقدر على
حصر أجناسها وضبط أقدارها **مسألة** العدد الكامل إذا أخبروا
ولم يحصل العلم بصدقهم وجب القطع بكذبهم لأنه لا يشترط في حصول العلم
إلا شرطان أحدهما كمال العدد والثاني أن يخبروا عن يقين
ومشاهدة فإذا كان العدد كاملا كان امتناع العلم لفوات الشرط الثاني

فيعلم أنهم جملتهم كذبوا أو كذب بعضهم في قوله إني شاهدت ذلك بل بناه على توهم
وظن كاذب أو كذب متعمدا إلا أنهم لو صدقوه وقد كمل عددهم حصل العلم
ضرورة وهذا أيضا أحد الأدلة على أن الأربعة ليسوا عدد التواتر إذ القاضي
إذا لم يحصل له علم بصدقهم جاز له القضاء عليه بالظن بالإجماع ولو تم عددهم
لكان انتفاء العلم بصدقهم دليلا قاطعا على كذب جميعهم أو كذب واحد
منهم ولقطعنا بأن فيهم كاذبا أو متوهما ولا تقبل شهادة أربعة نعلم أن
فيهم كاذبا أو متوهما **فإن قيل** فإن لم يحصل العلم بقولهم وقد
كثروا كثرة يستحيل بحكم العادة توافقهم على الكذب عن اتفاق ويستحيل دخولهم
تحت ضابط وتشاعرهم على الكذب حتى يتكرر ذلك على جميعهم ولا يتحدث
به واحد منهم فعلى ماذا نحمل كذبهم وكيف يتصور ذلك **قلنا** إنما يكون
ذلك بأن يكونوا منقسمين إلى صادقين وكاذبين أما الصادقون فعددهم
ناقص عن المبلغ الذي يستقل بإفادة العلم وأما الكاذبون فيحتمل منهم
التواطؤ عليه لنقصان عددهم عن مبلغ يستحيل عليهم التواطؤ مع الكتمان
فإن كانوا مبلغا يستحيل التواطؤ عليهم مع الكتمان فلا يستحيل في الحال ونقل الشيعة
نص الإمامة مع كثرتها إنما لم يفد العلم لأنهم لم يخبروا عن المشاهدة والسماع بل تلقوا
عن السلف وهم صادقون لكن السلف لو أصغوا لهذا الكذب يكون عددهم
ناقصا عن مبلغ يستحيل عليهم التواطؤ مع الكتمان فربما طرأ الخلف عن عدد هم كامل
لا يحتمل عليهم التواطؤ فيخطئون في الظن فيقطعون بالحكم ويكون هذا
منشأ غلطهم

حبر

خاتمة لهذا الباب في بيان شروط فاسدة ذهب إليها قوم وهي خمسة

الأول شرط قوم في عدد التواتر أن لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد

وهذا فاسد فإن الحجيج بأجمعهم إذا أخبروا عن واقعة صدتهم عن الحج ومنعتهم عن
عرفات حصل العلم بقولهم وهم محصورون وأهل الجامع إذا أخبروا عن نائبة
في الجمعة منعت الناس من الصلاة علم صدقهم مع أنهم قوم يحويهم مسجد واحد فضلا
عن البلد وكذلك أهل المدينة إذا أخبروا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حصل
العلم بصدقهم وقد حواهم بلد **الثاني** شرط قوم أن تختلف أنسابهم فلا
يكونوا بني أب واحد وتختلف أوطانهم فلا يكونوا في محلة واحدة وتختلف أديانهم فلا
يكونوا من مذهب واحد وهو فاسد لأن كونهم في محلة واحدة ونسب واحد
لا يؤثر إلا في إمكان تواطئهم والكثرة إلى حد العدد تدفع هذا الإمكان وإن لم تكثر
كثرة أمكن التواطؤ من بني الأعمام كما أمكن من الإخوة ومن أهل بلدة كما أمكن من
أهل محلة وكيف يعتبر اختلاف الدين ونحن نعلم صدق المسلمين إذا أخبروا
عن قتل وفتنة وواقعة بل نعلم صدق أهل قسطنطينية إذا أخبروا عن موت
قيصرهم **فإن قيل** فليعلم صدق النصارى في نقل القتل والصلب عن عيسى وصدقهم
في قتله **قلنا** لم ينقلوا إلى التلبيس نوعا وسماعا عن عيسى عليه السلام نصا
صريحا لا يحتمل التأويل لأكثرهم توهموا ذلك بألفاظ موهمة لم يقفوا على معناها كما
فهم المشبهة التشبيه من آيات وأخبار لم يفهموا معانيها والتواتر ينبغي أن يصدر
عن محسوس وأما قتل عيسى صلوات الله عليه فقد صدقوا في أنهم شاهدوا شخصا
يشبه المحسوس فإن تصور تلبيس فلعل واحدا لم يأته زوجته وولده
فلعله شبه له **قلنا** إن كان في زمان خرق العادة يجوز التشبيه في المحسوس
وذلك في زمان النبوة لإثبات صدق النبي وذلك لا يوجب الشك في غير ذلك من
الزمان لأن الإحالة في قدرة الله تعالى على إلقاء الشك في غير ذلك من الزمان كقلب العصا
ثعبانا وخرق العادة به لتصديق النبي صلى الله عليه وسلم ومع ذلك إذا أخذنا العصا
في زماننا لم نخف من الله أن يقلبها ثعبانا ثقة بالعادات في زماننا هذا **فإن قيل**
خرق العادة في زماننا جائز كرامة للأولياء فلعل ولي الله ادعى الله تعالى بذلك

فأجابه فلسنا لا مكان ذلك **قلنا** إذا فعل الله ذلك نزع عنا العلم الضروري
الحاصل بالعادات فإذا وجدنا علما ضروريا بأنا لم نعلمها تنقلب ثعبانا
ولا الجبل ذهبا ولا الحصى في الجبل جواهر ويواقيت قطعنا بأن الله تعالى لم
يخرق العادة وإن كان قادرا عليها **الثالث** شرط قوم أن يكونوا أولياء مؤمنين
وهذا فاسد إذ يحصل العلم بقول الفسقة والمرجئة والقدرية بل بقول
الروم إذا أخبروا عن موت ملكهم **الرابع** شرط قوم أن لا يكونوا محمولين
بالسيف على الإخبار وهو فاسد لأنهم إن حملوا على الكذب لم يحصل العلم
لفقد الشرط وهو الإخبار عن العلم الضروري وإن صدقوا فلو أن أهل بغداد
حملهم الخليفة بالسيف على الإخبار عن محسوس شاهدوه أو شهادة كتموها
جهلا فأخبروا أحصل العلم بقولهم **فإن قيل** هل يتصور عدد
يحصل العلم بقولهم إذا أخبروا عن اختيار ولا يحصل إذا أخبروا عن إكراه **قلنا**
أحال القاضي رضي الله عنه ذلك من حيث إنه لم يجعل للقرائن مدخلا وذلك غير
محال عندنا فإنا نستدل بأن النفس تشعر بأن هؤلاء على كثرتهم لا يجمعهم على الكذب جامع
مع تفرقهم فإذا ظهر كون السيف جامعا فلا يبعد أن لا يحصل العلم **الخامس**
شرط الروافض أن يكون الإمام المعصوم في جملة المخبرين وهذا يوجب العلم
بأخبار الرسول صلى الله عليه وسلم عن خبر علي عليه السلام لأنه معصوم وإنما الإمام
معصوم عندهم وأي حاجة إلى أخبار غيره وجب أن لا يحصل العلم بنقلهم
التواتر القرعة على علي عليه السلام إذ ليس فيهم معصوم والإمام حجة إمام الأعظم
من شاهده من أهل بلده وسمع منه دون سائر البلاد وإلا لم تقم الحجة بقول
أمرائه ودعاته ورسله وقضاته إذ ليسوا معصومين ولا نعلم موت أمير وقتله
ووقوع فتنة وقتال في غير بلده وكل ذلك لازم على هذيانهم

الباب الثالث في تقسيم الخبر إلى ما يجب تصديقه

والى ما يجب تكذيبه، والى ما يجب التوقف فيه، وهي ثلثة اقسام.

القسم الاول

ما يجب تصديقه، وهي سبعة: الاول ما اخبر عنه عدد التواتر فانه يجب تصديقهم ضرورة وان لم يدل عليه دليل آخر، فليس في الاخبار ما نعلم صدقه بمجرد الاخبار الا المتواتر، وما عداه فانما نعلم صدقه بدليل آخر يدل عليه سوى نفس الخبر. الثاني ما اخبر الله تعالى عنه فيجب صدقه بدليل استحالة الكذب عليه تعالى، ويدل عليه دليلان: احدهما اخبار الرسول عليه السلم عن امتناع الكذب على الله تعالى، والثاني ان كلامه قائم بنفسه، ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيل عليه الجهل اذ الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم، والجهل على الله سبحانه محال. الثالث خبر الرسول، ودليل صدقه دلالة المعجزة على صدقه مع استحالة اظهار المعجزة على ايدي الكاذبين، لانه لو كان ممكنا لعجز الباري سبحانه وتعالى عن تصديق رسوله، والعجز عليه محال. الرابع ما اخبر عنه الامة اذ ثبت عصمتها بقول الرسول عليه السلم المعصوم عن الكذب. ومعناه كل شخص اخبر الله تعالى عنه او رسوله صلى الله عليه وسلم بانه صادق لا يكذب. الخامس كل خبر يوافق ما اخبر الله تعالى عنه او رسوله او الامة او من صدقه هؤلاء او دل العقل عليه او السمع، فانه لو كان كذبا لكان الموافق له كذبا. السادس كل خبر صح انه ذكره المخبر بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم بمسمع منه ولم يكن غافلا عنه فسكت عليه، لانه لو كان كذبا لما جاز له السكوت عن تكذيبه، ونعني به ما يتعلق بالدين. السابع كل خبر ذكر بين يدي جماعة امسكوا عن تكذيبه والعادة تقضي في مثل ذلك بالتكذيب وامتناع السكوت، وذلك بان يكون الخبر وقع في نفوسهم وهم عدد يمتنع في العادة التواطؤ عليهم حيث يمكن التواطؤ ولا يعذرون به، ونقل بهذه الطريقة شيء كثير من اعلام الرسول عليه السلم اذ كان يفعل بمشهد جماعات وكانوا يسكتون عن التكذيب مع استحالة السكوت عن التكذيب على مثلهم فيما كما استحال ترك الكذب كما سبق بمنزلة قولهم صدقت. فان قيل فلو ادعى واحد من المشهد جماعة

وادعى علمهم به فسكتوا عن تكذيبه فهل يثبت صدقه. قلنا ان كان ذلك في محل النظر والاجتهاد لا يثبت صدقه لاحتمال انهم اعرضوا عن النظر فيما ادعاه، وان كان يستنده الى مشاهدة وكانوا عددا استحيل عليهم الذهول جيث داع ولا جيد فالسكوت عن تكذيبه تصديق من جهتهم. فان قيل وهل يدل على الصدق تواتر الخبر عن جماعة لا يجوز على مثلهم التواطؤ على الكذب قصدا ولا التوافق على اتفاق. قلنا اما الماضي ذلك وما فوقه في قولهم يورث العلم ضرورة ان بلغوا حد التواتر وعلم الله تعالى. فان لم يورث العلم الضروري دل على نقصان العدد، فلا يجوز الاستدلال على صدقهم بالنظر في احوالهم بل نعلم قطعا كذبهم واستحالهم على كاذب او متوهم، فهذا على مذهب من لم يعتبر الى القرائن اما من نظر الى القراين فلا يبعد ان نعلم صدقهم بنوع من النظر. فان قيل الخبر الواحد الذي عملت به الامة هل يجب تصديقه. قلنا ان عملوا على وفقه فلعلهم عملوا عن دليل آخر، وان عملوا به ايضا فقد امروا بالعمل بخبر الواحد وان لم يعرفوا صدقه فلا يلزم الحكم بصدقه. فان قيل فلو قدر الراوي كاذبا لكان عمل الامة بالباطل وهو خطا ولا يجوز ذلك على الامة. قلنا الامة ما تعبدوا الا بالعمل بخبر يغلب على الظن صدقهم فيه وقد غلب على ظنهم كالقاضي اذا قضى بشهادة عدلين فلا يكون مخطيا وان كان الشاهد كاذبا بل يكون محقا لانه لم يؤمر الا به.

القسم الثاني من الاخبار ما نعلم كذبه وهي اربعة

الاول ما نعلم خلافه بضرورة العقل او نظره او الحس والمشاهدة او اخبار التواتر، وبالجملة ما خالف العلوم بالمدارك الستة المذكورة كمن اخبر عن الجمع بين الضدين واحيا الموتى في الحال، وانا على جناح نسر او لجة بحر، وما يحس خلافه. الثاني ما خالف النص القاطع من الكتاب والسنة المتواترة واجماع الامة فانه ورد مكذبا لله ولرسوله وللامة. الثالث ما صرح بتكذيبه جمع كثير يستحيل في العادة تواطؤهم

على الكذب اذا قالوا حضرنا معه في ذلك الوقت فلم نجد ما حكاه من الواقعة اصلا. الرابع ما سكت الجمع الكثير عن نقله والتحدث به مع جريان الواقعة بمشهد منهم مع احالة العادة السكوت عن ذكره لتوفر الدواعي على نقله كما لو اخبر مخبر بان امير البلدة قتل في السوق على ملا من الناس ولم يتحدث اهل السوق به فيقطع بكذبه اذ لو كان صدقا لتوفرت الدواعي على نقله ولاحالت العادة اختصاصه بحكايته. وبمثل هذه الطريق عرفنا كذب من ادعى معارضة القران، وفي نص الرسول على نبي آخر بعده، وانه اعقب جماعة من الاولاد الذكور، ونص على امام بعينه على ملا من الناس، وفرض صوم شوال وصلوة الضحى وامثال ذلك. فعند القطع بالاحاد بنقل ما يتوفر الدواعي عليه. فان قيل فقد انفرد الاحاد بنقل ما تتوفر الدواعي عليه حتى وقع الخلاف فيه كافراده صلى الله عليه وسلم الحج او قرانه، وكدخوله الكعبة وصلوته فيها، وانه نكح ميمونة وهو حرام، وانه دخل مكة عنوة، وقبوله شهادة الاعرابي وحده على رؤية الهلال، وانفراد الاعرابي بالرؤية حتى انه لم يشاركه احد فيه، وانشقاق القمر ولم ينقله الا ابن مسعود وعدد يسير معه، وكان يجب ان يراه كل مؤمن وكافر وباد وحاضر، ونقل النصارى معجزات عيسى صلوات الله عليه ولم ينقلوا كلامه في المهد وهو من اعظم العلامات، ونقلت الامة القران ولم ينقلوا بقية معجزات النبي صلى الله عليه وسلم كنقل القران في التسبيح والذريع، ونقل النابتين اعلام اعلام الرسول عليه السلم ولم ينقلوا اعلام شعيب، ونقلت الامة سور القران ولم ينقل المعوذتين نقلا عن هما حتى خالف ابن مسعود في كونهما من القران، وما تعم به البلوى من المس واللمس ايضا نقض على العادة، فكل هذا نقض على هذه القاعدة. والجواب ان افراد الرسول صلى الله عليه وسلم وقرانه ليس مما يجب ان يكشفه وارسا ديه رسول الله صلى الله عليه وسلم على الكافة بل لا يطلع عليه الا من اطلع على نيته باخباره اياه، نعم ظهر على الاستفاضة تعليمه الناس الافراد والقران جميعا. واما دخوله الكعبة وصلوته فيها فيجوز ان يكون مع نفر يسير مع ولحد واثنين ولا يقع شائعا كشف ولو وقع شائعا لما توفرت الدواعي على دوام

نقله لانه ليس من اصول الدين ولا من فرائضه ومهماته. واما دخوله مكة عنوة فقد صح على الاستفاضة دخوله متسلحا مع الالوية والاعلام وتمام التمكن والاستيلا وبذله الامان لمن دخل دار ابي سفيان ولمن القى سلاحه واعتصم بالكعبة، كل ذلك غير مختلف فيه، لكن استدل بعض الفقها بما روي انه ودى قوما قتلهم خالد على انه كان مصالحا، ووقع مثل هذه الشبهة للاحاد ممكن الى ان يؤول بالنظر وان يكون ذلك بمنزلة حاصل عن قوم وسبب مخصوص. واما انفراد الاعرابي برؤية الهلال فممكن، فقد وقع مثل ذلك في زماننا في الليلة الاولى لخفا الهلال ودقته فينفرد به من احتد بصره وصدق في الطلب نظره، وتعلق على موضع الهلال نظره عن معرفة او اتفاق. واما انشقاق القمر فهو آية ليلية ووقعت والناس نيام غافلون، وانما كان في لحظة فراه من ناظره النبي صلى الله عليه وسلم من قريش ونبههم على النظر اليه، وما استمرت الاشعة بها حتى كان في لحظة، وكم من انقضاض كوكب وزلزلة وامور هائلة من ريح وصاعقة بالليل لا تنتبه له الا الاحاد، على ان مثل هذا انما نعلمه من قبل الله ان نظر اليه فانشق عليه القول في البحري، ومن لم يعلم ذلك ووقع عليه بصره ربما توهم انه خيال انقشع او كوكب كان تحت القمر فتجلى القمر عنه او قطعة سحاب سترت قطعة من القمر، فلهذا لم يتواتر نقله. واما نقلهم القران دون سائر الاعلام فذلك لامرين: احدهما ان الدواعي لا تتوفر بعد ثبوت النبوة بالقران على نقل ما بعده حيث تقع المداومة عليه اكتفا بثبوتها بالقران الذي هو اعظم الايات. ولان غير القران انما ظهر في عمر كل واحد مرة واحدة وربما ظهر بين يدي نفر يسير، والقران كان يردده طول عمره مرة بعد اخرى ويلقيه الى كافتهم قصدا وامرهم بحفظه والتلاوة له والعمل بموجبه. واما المعوذتان فقد ثبت نقلهما شايعا من القران كسائر السور، وابن مسعود لم ينكر كونهما من القران لكن انكر اثباتهما في المصحف واثبات الحمد ايضا لانه كانت السنة عنده الا يثبت الا ما امر النبي صلى الله عليه وسلم باثباته وكتبته، ولما لم يجده كتب ذلك ولا سمع

أمره بالتكرار وهذا تأويل وليس يجب الكتمان فيه ولو جاز ذلك لكان ممتنعًا قطعًا لا يضاف مثله إلى الصحابة وأما ترك النصارى نقل كلام عيسى صلوات الله عليه في المهد فلعله لم يتكلم إلا بحضرة نفر يسير مرة واحدة لتبرئة مريم عليها السلام عما نسبوها إليه فلم ينتشر ذلك ولم يحصل العلم بقول من سمع ذلك فاندرس بينهم وأما سعت ومن جرى مجراه من الرسل عليهم السلام فلم يكن لهم شريعة ينفردون بها بل كانوا يدعون إلى شريعة من قبلهم فلم تتوفر الدواعي على نقل معجزاتهم إذ لم يكن لهم معجزات ظاهرة لكن ثبت صدقهم بالنص والتوقيف من ذي معجزة وأما الخبر عن المس واللمس للذكر وما يعم به البلوى فيجوز أن خص به الرسول عليه السلام عددًا يسيرًا ثم سمعوه آحادًا ولا يستفيض وليس ذلك كما يقطع في الشذوذ وتوفر الدواعي على التحدث به دائمًا

القسم الثالث

ما لا نعلم صدقه ولا كذبه فيجب التوقف فيه وهو جملة الأخبار الواردة في أحكام الشرائع والعبادات مما عدا القسمين المذكورين وهو كل خبر لم نعلم صدقه ولا كذبه فإن قيل عدم قيام الدليل على صدقه يدل على كذبه إذ لو كان صادقًا لما أخلانا الله تعالى عن دليل صدقه قلنا ولم يستحيل أن يخلينا عن دليل قاطع على صدقه ولو قلب هذا وقيل يعلم صدقه إذ لو كان كذبًا لما أخلانا الله عز وجل من دليل قاطع على كذبه لكان مقاومًا لهذا الكلام وكيف يجوز ذلك ويلزم منه أن يقطع بكذب كل شاهد لا يقطع بصدقه وبكفر كل قاض ومفت ويجوز أن لا يعلم إسلامه وورعه قطعًا وكذا كل قياس ودليل في الشرع لا يقطع بصحته فليقطع ببطلانه وهذا بخلاف المتحدي بالنبوة إذا لم يظهر معجزة فإنا نقطع بكذبه لأن النبي هو الذي كلفنا تصديقه ونصدقه بغير معجزة دليل محال وتكليف المحال محال فعلينا بالتكليف تصديقه فلم يكن متوقفًا إلينا قطعًا أما خبر الواحد وشهادة الاثنين فلم نتعبد فيه بالتصديق بل العمل عند ظن الصدق والظن حاصل والعمل ممكن ونحن مصيبون وإن كان هو كاذبًا

ولو علمنا بقول شاهد واحد فنحن مخطئون وإن كان هو صادقًا فإن قيل إنما أوجب إقامة المعجزة ليعرف صدقه فيتبعه فيما شرعه فليجب عليه أن يبالغ فيما يبلغ الشرع بالمشافهة والإشاعة إلى حد التواتر ليحصل العلم في حق من لم يشافهه به قلنا لا استحالة في أن ينقسم الشارع شرعه إلى ما تعبد فيه بالعلم والعمل جميعًا مما ذكرتموه وإلى ما تعبد فيه بالعمل دون العلم فيكون فرض من يسمع من الرسول صلى الله عليه وسلم العلم والعمل جميعًا وفرض من غاب العمل دون العلم ويكون العمل منوطًا بظن الصدق في الخبر وإن كان هو كاذبًا عند الله عز وعلا وكذا الظن الحاصل من قول شاهد وتمين المدعي ويمين المدعى مع النكول ولا يجب شيئًا من ذلك

القسم الثاني من هذا الكتاب في أخبار الآحاد وفيه أبواب

الباب الأول

في إثبات التعبد به مع قصوره عن إفادة العلم وفيه أربع مسائل

مسألة اعلم أنا نريد بخبر الواحد في هذا المقام ما لا ينتهي من الأخبار إلى حد التواتر المفيد للعلم فما نقله جماعة من خمسة أو ستة مثلًا فهو خبر الواحد وقول الرسول مما علم صحته فلا يسمى خبر الواحد فإذا علمت هذا فقول خبر الواحد لا يفيد العلم وهو معلوم بالضرورة فإنا لا نصدق بكل ما نسمع ولو صدقنا فلو تعارض خبران فكيف نصدق بالضدين وما حكي عن المحدثين من أن ذلك يورث العلم فلعلهم أرادوا أنه يفيد العلم بوجوب العمل أو سمي الظن علمًا ولهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهر وباطن وإنما هو الظن ولا إشكال لهم في قوله عز من قائل فإن علمتموهن مؤمنات وأن المراد الظاهر لأن المراد العلم الحقيقي بكلمة الشهادة التي هي ظاهر الإيمان دون الباطن الذي لم يكلف به والإيمان باللسان يسمى إيمانًا مجازًا ولا إشكال لهم في قوله عز وجل ولا تقف ما ليس لك به علم وأن الخبر لو لم يفد العلم لما جاز العمل به

المراد بالآية منع الشاهد عن جزم الشهادة إلا بما يتحقق فأما العمل بخبر الواحد عند ظن الصدق والظن حاصل قطعًا ووجوب العمل عنده معلوم قطعًا كالحكم بشهادة اثنين وبيمين المدعي مع نكول المدعى عليه

مسألة أنكر منكرون جواز التعبد بخبر الواحد عقلًا فضلًا عن وقوعه سمعًا فقال لهم من ادعى فيه استحالته بالضرورة ونحن لا نحكم فيه ولا نزاع في الضرورة أو بدليل ولا سبيل إلى إثباته لأنه لو كان محالًا لكان يستحيل إما لذاته أو لمفسدة تولد منه ولا يستحيل في ذاته ولا التفات إلى المفسدة ولا نسلم أن الواجب التفاتنا إليها فلا بد من بيان وجه المفسدة فإن قيل وجه المفسدة أن يروي الواحد خبرًا في سفك دم أو في استحلال بضع وربما يكذب فيظن أن سفك الدم هو بأمر الله تعالى ولا يكون بأمره فكيف يجوز الهجوم بالجهل ومن شككنا في إباحة بضعه وسفك دمه فلا يجوز سفك دمه ولا يجوز الهجوم بالشك فيقبح من الشارع حوالة الخلق على الجهل واقتحام الباطل بالتوهم بل إذا كان أمرنا الله تبارك وتعالى بأمر فليعرفنا أمره لنكون على بصيرة إما ممتثلون أو مخالفون قلنا إن هذا السؤال إن صدر ممن ينكر الشرائع فيقول له أي استحالة في أن يقول الله تعالى لعباده إذا طار بكم طائر وظننتموه غرابًا فقد أوجبت عليكم كذا وكذا وجعلت ظنكم علامة وجوب الفعل كما جعلت زوال الشمس علامة وجوب الصلاة فيكون نفس الظن علامة الوجوب والظن يدرك بالحس وجوده فيكون الوجوب معلومًا فما أخطأ الواحد عند الظن فهو إذًا ممتثل قطعًا وأصاب فإذا جاز أن يجعل الزوال أو ظن كونه غرابًا علامة فلم لا يجوز أن يجعل ظنه علامة ويقال له إذا ظننت صدق الراوي والشاهد والحالف فاحكم به ولست متعبدًا بمعرفة صدقه ولا كذبه بالعمل عند ظن صدقه وأنت مصيب وممتثل صدق أو كذب ولست متعبدًا بالعمل بصدقه ولكن بالعمل عند ظنك الذي تحسه من نفسك وهذا ما نعتقده في القياس وخبر الواحد والحكم بالشهادة واليمين

وغير ذلك أما إذا صدر هذا من مقر بالشرع فلا يمكنه ذلك لأنه تعبد بالعمل بالشهادة والحكم والفتوى ومقاسة الكعبة وخبر الرسول فهذه خمسة من الشهادات فقد يقطع بها كشهادة الرسول صلى الله عليه وسلم وشهادة خزيمة ومن صدقه الرسول وشهادة موسى وهارون والأنبياء عليهم السلام وقد يظن كشهادة غيرهم من الخلق المظنون والمقطوع في وجوب العمل وكذلك فتوى النبي صلى الله عليه وسلم وحكمه مقطوع به وفتوى سائر الأئمة وحكم سائر القضاة مظنون والحق بالمعلوم والكعبة يعلم قطعًا بالعيان ويظن بالاجتهاد وعند الظن يجب العمل كما عند الشهادة فكذلك خبر الرسول صلى الله عليه وسلم يجب العمل به عند التواتر فلم يستحل أن يلحق المظنون بالمعلوم في وجوب العمل خاصة ومن أراد أن يعرف من هذه الخمسة في مفسدة أو مصلحة لم يمكنه أصلًا فإن قيل فهل يجوز التعبد بالعمل بخبر الفاسق قلنا قال قوم يجوز بشرط ظن الصدق فهذا الشرط عندنا فاسد بل كما يجوز أن يجعل حركة الفلك علامة التعبد بالصلاة بحركة لسان الفاسق يجوز أن يجعل علامة فيتكلف العمل عند وجود الخبر شيء وكون الخبر صادقًا أو كاذبًا شيء آخر

مسألة ذهب قوم إلى أن العقل يدل على وجوب العمل بخبر الواحد لولا الأدلة السمعية واستدلوا عليه بأمرين أحدهما أن المفتي إذا لم يجد دليلًا قاطعًا من كتاب أو سنة متواترة أو إجماع أمة ووجد خبر الواحد فلو لم يحكم به لتعطلت الأحكام ولأن النبي إذا كان مبعوثًا إلى أهل العصر يحتاج إلى إنفاذ الرسل إذ لا يقدر على مشافهة الجميع ولا على إشاعة جميع أحكامه على التواتر إلى كل أحد إذ لو أنفذ عدد التواتر إلى كل قطر لم يف بذلك أهل مدينته وهذا ضعيف لأن المفتي إذا فقد الأدلة القاطعة فيرجع إلى البراءة الأصلية والاستصحاب كما لو فقد خبر الواحد أيضًا وأما الرسول فليقتصر على

من يعجز عن سماعه من الناس في الحوادث من إحاطته الشرع ولا يكلف به فليس يكلف
الجميع واجبا نعم لو تعبد نبيه بأن يكلف جميع الخلق ولا يخلي واقعة عن حكم
الله عز وعلا ولا يحصل عن التكليف فربما يكون الاكتفا بالخبر الواحد ضرورة
في حقه. الدليل الثاني أنه أن صدق الراوي ممكن فلو لم يعمل به لكنا
تاركين أمر الله تعالى وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم فالاحتياط في الحزم
والعمل وهو باطل من وجهين أحدهما أن كذبه ممكن فربما
يكون عملا بخلاف الواجب. الثاني أنه كان يجب العمل بخبر الكافر والفاسق
لأن صدقه ممكن. الثالث هو أن براءة الذمة معلومة بالعقل والنفي
الأصلي فلا يرفع بالوهم وقد استدل به قوم في نفي خبر الواحد وهو وإن كان
فاسدا فهو أقوم من قولهم إن الصدق إذا كان ممكنا يجب العمل به. مسألة
الصحيح الذي ذهب إليه الجماهير من سلف الأمة من الصحابة والتابعين والفقها
والمتكلمين أنه لا يستحيل التعبد بخبر الواحد عقلا ولا يجب التعبد به عقلا
وأن التعبد واقع به سمعا. وقال جماهير القدرية ومن تابعهم من أهل
الظاهر كالقاشاني بتحريم العمل به سمعا. ويدل على بطلان مذهبهم مسلكان
قاطعان أحدهما إجماع الصحابة على قبول خبر الواحد والثاني تواتر الخبر
بإنفاذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الولاة والرسل إلى البلاد وتكليفه إياهم
تصديقهم فيما نقلوه من الشرع ونحن نقرر هذين المسلكين. المسلك الأول ما تواتر
واشتهر من الصحابة بالعمل بخبر الواحد في وقائع شتى لا تحصى وإن لم تتواتر
آحادها ولا يحصل العلم بمجموعها ونحن نشير إلى بعضها فمنها ما روي
عن عمر رضي الله عنه في وقائع كثيرة من ذلك قصة الجنين وقيامه في ذلك
وقال أذكر الله امرأ سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجنين فقام
إليه حمل بن مالك بن النابغة وقال كنت بين جاريتين لي يعني ضرتين فضربت
إحداهما الأخرى بمسطح فألقت جنينا ميتا فقضى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم

بغرة فقال عمر لو لم نسمع هذا لقضينا [بغير هذا] أي لم نقض بالغرة أصلا وقد انفصل الجنين ميتا
للشك في أصل حياته. ومن ذلك أنه كان لا يرى توريث المرأة من دية زوجها
فلما أخبره الضحاك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب إليه أن يورث امرأة أشيم
الضبابي من ديته رجع إلى ذلك. ومن ذلك ما تظاهرت به الأخبار في قصة
المجوس أنه قال ما أدري ما الذي أصنع في أمرهم وقال أنشد الله امرأ سمع من رسول
الله صلى الله عليه وسلم فيه شيئا إلا رفعه إلينا فقال عبد الرحمن بن عوف رضي
الله عنهما أشهد أني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول سنوا بهم سنة أهل
الكتاب فأخذ الجزية منهم وأقرهم على دينهم. ومنها ما ظهر منه ومن عثمان
وجماهير الصحابة رضي الله عنهم الرجوع عن سقوط فرض الغسل من التقاء
الختانين بخبر عائشة رضي الله عنها وقولها فعلت أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم
فاغتسلنا. ومن ذلك ما صح عن عثمان أنه قضى في السكنى بخبر فريعة بنت مالك
بعد أن أرسل إليها وسألها. ومنها ما ظهر عن علي رضوان الله عليه من قبوله خبر
الواحد واستظهاره باليمين حتى قال في الخبر المشهور كنت إذا سمعت من
رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثا نفعني الله بما شاء منه وإذا حدثني
غيره حلفته فإذا حلف صدقته. وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر ومن عمل
بيمين قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من عبد يصيب ذنبا وإنما كان حلفه
لا لتهمة الكذب لكن للاحتياط في سياق الحديث على وجهه والحذر من تغيير
لفظه نقلا بالمعنى ولئلا يقدم على الرواية بالظن بل عند السماع المحقق
ومنها ما روي عن زيد بن ثابت أنه كان يرى أن الحائض لا يجوز لها أن تصدر
حتى يكون آخر عهدها الطواف بالبيت وأنكر على ابن عباس رضي الله عنه
خلافه في ذلك فقيل له إن ابن عباس سأل فلانة الأنصارية هل أمرها النبي
صلى الله عليه وسلم بذلك فأخبرته فرجع زيد يضحك ويقول لابن عباس ما أراك
إلا قد صدقت ورجع إلى موافقته بخبر الأنصارية. ومنها ما روي عن أنس

أنه قال كنت أسقي أبا عبيدة وأبا طلحة وأبي بن كعب شرابا من فضيخ إذ أتانا آت
فقال إن الخمر قد حرمت فقال أبو طلحة قم يا أنس إلى هذه الجرار فاكسرها
فقمت إلى مهراس لنا فضربتها بأسفله حتى تكسرت. ومنها ما اشتهر من عمل أهل
قباء في التحول إلى القبلة بخبر الواحد وأنهم أتاهم آت فأخبرهم بنسخ القبلة
فانحرفوا إلى الكعبة بخبره. ومنها ما ظهر عن ابن عباس رضي الله عنه
وقد قيل إن فلانا رجلا من المسلمين يزعم أن موسى صاحب الخضر ليس موسى بني
إسرائيل فقال ابن عباس كذب عدو الله أخبرني أبي بن كعب قال خطبنا
رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم ذكر موسى والخضر بشيء يدل على أن موسى صاحب
الخضر هو موسى بني إسرائيل فتجاوز ابن عباس العمل وبادر إلى التكذيب لأجله والقطع
بذلك لأجل روايته أبي بن كعب. ومنها ما روي [أيضا] عن أبي الدرداء أنه لما باع معاوية
شيئا من أواني من ذهب وورق بأكثر من وزنه فقال له أبو الدرداء سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم ينهى عن ذلك فقال له معاوية لا أرى بذلك بأسا فقال أبو
الدرداء من يعذرني من معاوية أخبره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويخبرني
عن رأيه لا أساكنك بأرض أبدا. ومنها ما اشتهر عن جميعهم في أخبار لا تحصى
الرجوع إلى عائشة رضي الله عنها وأم سلمة وميمونة وحفصة رضوان الله عليهن
وإلى فاطمة بنت أسد وفلانة وفلانة ممن لا يحصى كثرة وإلى زيد وأسامة بن زيد وغيرهم
من الصحابة من الرجال والنساء والعبيد والموالي. وعلى ذلك جرت سنة التابعين
بعدهم حتى قال الشافعي رضي الله عنه وجدنا علي بن الحسين رضي الله عنه يعول على
أخبار الآحاد وكذلك محمد بن علي وجبير بن مطعم ونافع بن جبير وخارجة بن
زيد وأبا سلمة بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار وعطاء بن يسار وكذلك كان حال طاوس
وعطاء ومجاهد. وكان سعيد بن المسيب يقول أخبرني أبو سعيد الخدري عن
النبي صلى الله عليه وسلم في الصرف فيثبت حديثه سنة ويقول حدثني أبو هريرة
وعروة بن الزبير يقول حدثتني عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم

قضى أن الخراج بالضمان. وتعرض بذلك على قضية عمر بن عبد العزيز رحمه الله فنقض
حكم قضاه لأجل ذلك. وأقر بذلك ميسرة باليمن ومكحول بالشام. وعلى ذلك كان
فقهاء البصرة كالحسن وابن سيرين. وفقهاء الكوفة وتابعيهم كعلقمة والأسود والشعبي
ومسروق. وعليه جرى من بعدهم من الفقهاء ولم ينكر أحد عليهم ولو كان نكير لنقل
ولوجب في مستقر العادة اشتهاره. وتوفرت الدواعي على نقله كما توفرت على نقل العمل
به فقد ثبت أن ذلك مجمع عليه من السلف وإنما الخلاف حدث بعدهم. فإن قيل
لعلهم عملوا بأخبار أخر قارنتها أو بظواهر ومقاييس وأسباب قارنتها لا بمجرد هذه
الأخبار كما قلتم في العمل بالعموم وصيغة الأمر والنهي ليس بصريح إجماعهم على المجرد
بالصيغة مع قرائن قارنتها. قلنا لأنهم لم ينقل عنهم إنما عملنا بالخبر بصيغة الأمر
والنهي في العموم. وقد قالوا ها هنا لولا هذا لقضينا بغير هذا. وصرح ابن عمر
برجوعهم عن المخابرة بخبر رافع بن خديج. وبرجوعهم إلى التقاء الختانين بقول عائشة
رضي الله عنها كيف وصيغة العموم والأمر والنهي قط لا ينفك عن قرينة من
حال المأمور والمأمور به والآمر. أما ما يرويه الراوي عن الرسول صلى الله عليه
وسلم فإذا انفرد بقي حتى يكون دليلا بسببه فقد يقدر ذلك كمقدر قرائن في
عملهم بنص الكتاب وبالخبر المتواتر وبالإجماع وذلك يبطل جميع الأدلة وبالجملة
فما شيد تهممهم في طلب الأخبار لا داعي إليها إلا العمل بها. فإن قيل فقد
تركوا العمل بأخبار كثيرة أيضا. قلنا ذلك لفقدهم شرط قبولها كما سيأتي وكما
تركوا العمل بنص القرآن وأخبار متواترة لاطلاعهم على نسخها أو فوات شرط
الأمر أو أعراض لما كان حق الخطاب متعلقا به. الدليل الثاني ما تواتر من
إنفاذ رسول الله صلى الله عليه وسلم أمراءه وقضاته ورسله وسعاته إلى الأطراف
وهم آحاد ولا يرسلهم إلا لقبض الصدقات وحل العهود وتقريرها وتبليغ
أحكام الشرع. فمن ذلك تأميره أبا بكر رضي الله عنه على الموسم سنة تسع
وإنفاذه سورة براءة مع علي رضي الله عنه وتحميله فسخ العهود والعقود

الى كسرى وقيصر ومن ذلك توليته عمر رضي الله عنه على الصدقات وتوليته
معاذا قبض صدقات اليمن والحكم على اهلها ومن ذلك انفاذه عثمان رضي الله عنه الى اهل مكة
متحملا ورسولا مؤديا عنه حتى بلغه ان قريشا قتلته فقلق لذلك وبايع لاجله بيعة
الرضوان وقال والله لئن كانوا قتلوه لاضرمنها عليهم نارا ومن ذلك توليته على
الصدقات والجباية قيس بن عاصم ومالك بن نويرة والزبرقان بن بدر وزيد
بن حارثة وعمرو بن العاص وعمرو بن حزم واسامة بن زيد وعبد الرحمن بن عوف
وابا عبيدة بن الجراح وغيرهم ممن يطول ذكرهم وقد ثبت باتفاق اهل السير
انه كان يلزم صلى الله عليه وسلم اهل النواحي قبول قول رسله وسعاته وحكامه
ولو احتاج في كل رسول الى تنفيذ عدد التواتر مع كل رسول لم يف بذلك جميع اصحابه
ولخلت دار هجرته عن اصحابه وانصاره وتمكن منه اعداؤه وفسد النظام والتدبير
وذلك وهم باطل قطعا. فان قيل من كان اعلمهم تفصيل الصدقات شفاها
وباخبار متواترة وانما بعثهم لقبضها. قلنا ولم وجب تصديقهم في دعوى القبض
وهم آحاد ولم يكن بعثه في الصدقات فقط بل في تعليم الدين والحكم بين المتخاصمين
وتعريف وظائف الشرع. فان قيل فليجب عليهم قبول اصل الصلوة والزكاة
ان كان حتى قوله لانهم كانوا ينفذون لشرح وظائف الشرع بعد انتشار اصل
الدعوة. واما اصل الرسالة والايمان واعلام النبوة فلا اذ كيف يقول رسول الله صلى
الله عليه وسلم قد وجب عليكم تصديقي وهم لم يعرفوا بعد رسالته. اما بعد التصديق
به فيمكن الاصغاء الى رسوله بالاجابة الى الطاعة. فان قيل فانما يجب قبول خبر
الواحد اذا دل دليل قاطع على وجوب العمل كما دل الاجماع المتواتر عندكم فاولئك
بماذا صدقوا الولاة في قولهم يجب عليكم العمل بقولنا. قلنا قد كان تواتر اليهم
من سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم انه ينفذ الولاة والرسل آحادا كسائر الاكابر
والرؤساء ولولا علمهم بذلك لجاز للمتشكك ان يحار فيه اذا عرض له شك ولكن
قلما يعرض الشك فيه مع القرائن فان الذي يدخل البلاد مع منشور القضاء

قد لا يختلج في صدقه وان لم يتواتر الينا ولكن بقرائن الاحوال المعروفة وخط الكاتب
وبعد جرأته على الكذب مع تعرضه للخطر وامثال ذلك. **الدليل الثالث** وان
العامي باجماع مأمور باتباع المفتي وتصديقه مع انه ربما اخبر عن ظنه فالذي يخبر عن
السماع الذي لا شك فيه اولى بالتصديق والغلط والكذب جائزان على المفتي كما على
الراوي بل الغلط على الراوي ابعد لان كل مجتهد وان كان مصيبا فانما يكون مصيبا اذا
لم يقصر في اتمام النظر وربما يظن انه لم يقصر ويكون قد قصر. وهذا على مذهب من
يجوز تقليد مقلد الشافعي اذا نقل مذهبه او وقع لانه يروى مذهب غيره فكيف لا يروى
قول غيره. فان قيل هذا قياس لا يغني الا الظن ولا يجوز اثبات الاصول بالظن
والقياس والعمل بخبر الواحد اصل كيف ولا ينقدح وجه الظن فان المجتهد مما
يضطر اليه ولو كلف آحاد العوام درجة الاجتهاد لتعذر وهو مضطر الى تقليد
المفتي. قلنا لا ضرورة بل يسعه ان يرجع الى البراءة الاصلية اذ لا طريق له الى المعرفة
كما وجب على المفتي بزعمكم اذا بلغه خبر الواحد ان يرد الخبر ويرجع الى البراءة
الاصلية اذا تعذر عليه التواتر. ثم نقول ليس هذا قياسا مظنونا بل هو مقطوع بانه
في معناه لانه لو وجب العمل بخبر الآحاد في الانكحة لقطعنا به في البياعات ولم يختلف الامر
باختلاف المروي وههنا لم يختلف الا المخبر عنه فان المفتي يخبر عن ظن نفسه والراوي
عن قول غيره كما لم يفترق في حق الشاهد بين ان يخبر عن غيره او عن نفسه اذا شهد
على اقرار غيره او يخبر عن ظن نفسه بعدالة غيره. **الدليل الرابع**
قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون والطائفة نفر يسير
كالثلاثة ولا يحصل العلم بقولهم. وهذا فيه نظر لانه ان كان قاطعا فهو في
وجوب الانذار لا في وجوب العمل على المنذر عند اتحاد المنذر كما يجب على الشاهد
الواحد اقامة الشهادة لا ليعمل بها وحدها لكن اذا انضم اليها غيرها. وهذا الاعتراض
هو الذي يضعف التمسك بقوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات

الثالث انه

والهدى وبقوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها الحديث
وامثاله. ثم اعلم ان المخالف في المسئلة شبهتين الاولى قولهم لا مستند في اثبات خبر
الواحد الا الاجماع وكيف يدعي ذلك وما من احد من الصحابة الا وقد رد خبر الواحد
فمن ذلك توقف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قبول خبر ذي اليدين حين سلم
عن اثنتين حتى سال ابا بكر وعمر فشهدا بذلك وصدقاه ثم قام وسجد للسهو ومن
ذلك رد ابي بكر رضي الله عنه خبر المغيرة بن شعبة في ميراث الجدة حتى اخبر معه
محمد بن مسلمة. ومن ذلك رد ابي بكر وعمر عثمان رضي الله عنهم فيما رواه من استيذانه
الرسول في رد الحكم بن العاص وطالباه بمن يشهد معه بذلك. ومن ذلك ما اشتهر من
رد عمر رضي الله عنه خبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان حتى شهد له ابو سعيد
الخدري. ومن ذلك رد علي رضي الله عنه خبر ابي سنان الاشجعي في قصة بروع
بنت واشق وقد ظهر منه انه كان يحلف على الحديث. ومن ذلك رد عائشة خبر ابن عمر
رضي الله عنه في تعذيب الميت ببكاء اهله عليه وظهر من عمر نهيه لابي موسى وابي
هريرة عن الحديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم. وامثال ذلك واكثر هذه الاخبار
تدل على مذهب من يشترط عدد الاثنين في الراوي لا على مذهب من يشترط التواتر فانهم
باجمعهم لم ينتظروا التواتر. لكنا نقول في الجواب ما رويتموه حجة عليكم فانهم
ردوا لاسباب عارضة تقتضي الرد ولا تدل على بطلان الاصل كما ان ردهم بعض نصوص
القرآن وتركهم بعض انواع القياس ورد القاضي بعض الشهادات لا يدل على بطلان
الاصل ونحن نشير الى جنس المعاذير في رد الاخبار والتوقف فيها. اما توقف
رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قول ذي اليدين فيحتمل ثلاثة امور. احدها جواز
الوهم عليه لكثرة الجمع وبعد انفراده بمعرفة ذلك مع غفلة الجميع اذ الغلط عليه
اقرب من الغفلة على الجمع الكثير وحيث ظهرت امارات الوهم يجب التوقف. الثاني
انه وان كان صادقا لو صدق لظهر اثره في حق الجماعة فاستغلب دينهم فالحق بقبل
الشهادة فلم يقبل من الواحد والاقوى ما ذكرناه من قبل. نعم لو تعلق بهذا من يشترط

عدد الشهادة فيلزمه اشتراط ثلاثة ويلزمه ان يكون في جمع يسكت عليه الباقون لانه
كذلك كان ما توقف فيه ابو بكر رضي الله عنه في حديث المغيرة في توريث الجدة
لعله كان لم يجد اقصى التوقف في زمان يطلع عليه احد او ليظهر انه حكم مستقر
او منسوخ او ليعلم هل عند غيره مثل ما عنده ليكون الحكم اكثر او خلافه ليندفع
او توقف في انتظار من يزيده استظهارا كما يستظهر الحاكم بعد شهادة اثنين على عزم الحكم
ان لم يصادف الزيادة لا على عزم الرد واظهر التوقف كيلا يكثر الاقدام على الرواية
عن تساهل ويجب حمله على شيء من ذلك اذ قبله قطعا قول خبر الواحد ويرى
الانكار على القائلين به. واما رد حديث عثمان في حق الحكم بن العاص فلانه
خبر عن اثبات حق لشخص فهو كالشهادة لا يثبت بقول من هو راجع على الواحد
او توقفا لاجل قرابة عثمان من الحكم وقد كان معروفا بانه كلفا باقاربه
فتوقفا تبرئة لعرضه ومنصبه عن ان يقول انه يعتنف انما قال ذلك لقرابته حتى
يثبت ذلك بقول غيره او لعلهما توقفا لنسيئة النائب التوقف في حق العزب المخالف
ليعلم منهم الشك فيه. واما خبر ابي موسى في الاستيذان فقد كان
محتاجا اليه ليدفع به سياسة عمر عن نفسه لما انصرف عن بابه بعد ان قرع
ثلاثا كالمدفوع عن المتول ببابه فخاف ان يصير ذلك طريقا للغير الى ان يروي
الحديث على حسب غرضه بدليل انه لما رجع مع ابي سعيد الخدري وشهد له
قال عمر اني لم اتهمك لكني خشيت ان يتقول الناس على رسول الله صلى الله عليه
وسلم. ويجوز للامام التوقف مع انتفاء التهمة لمثل هذه المصلحة كيف وهذه
الاخبار لا تساوي الشهرة والصحة احاد ما في نقل القبول عنهم. واما
رد علي رضي الله عنه خبر الاشجعي فقد ذكر علته وقال كيف نقبل قول
اعرابي بوال على عقبيه بين انه لم يعرف عدالته وضبطه ولذلك وصفه بالجفاء
وترك التنزه عن البول كما قال عمر رضي الله عنه في حق فاطمة بنت قيس في
حديث السكنى لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت

الشبهة الثانية او كونه فهذا سبيل الكلام على ما نقل من التوقف في الاخبار ؛ تمسكهم بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وما شهدنا الا بما علمنا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة والجهالة في قول العدل حاصلة وهذا باطل من وجوه ؛ **الاول** انكارهم خبر الواحد غير معلوم ببرهان قاطع بل يجوز الخطأ فيه فهو اذا حكم بغير علم ؛ **الثاني** ان وجوب العمل به معلوم بدليل قاطع من الاجماع فلا جهالة فيه ؛ **الثالث** ان المراد من الآيات منع الشاهد عن جزم الشهادة بما لم يبصر ولم يسمع والفتوى بما لم يرو ولم ينقله العدول ؛ **الرابع** ان هذا لو دل على رد خبر الواحد لدل على رد شهادة الاثنين والاربعة والرجل والمرأتين والحكم باليمين وكما علم بالنص في القرآن وجوب الحكم بهذه الامور مع جواز الكذب فكذلك في الاخبار ؛ **الخامس** انه يجب عليهم نصب الخلفاء والقضاة لانا لا نستيقن ايمانهم فضلا عن ورعهم ولا نعلم طهارة امام الصلاة من الجنابة والحدث فليمتنع الاقتداء ؛

الباب الثاني في شروط الراوي وصفته فاذا ثبت العمل بخبر الواحد فاعلم ان كل خبر ليس بمقبول وافهم اولا انا لسنا نعني بالقبول التصديق ولا بالرد التكذيب بل يجب علينا قبول قول العدل وربما كان كاذبا او غالطا ولا يجوز قبول قول الفاسق وربما يكون صادقا بل نعني بالمقبول ما يجب العمل به وبالمردود ما لا تكليف علينا في العمل به والمقبول رواية كل مكلف مسلم عدل ضابط منفرد كان بروايته او مع غيره فهذه خمسة امور لا بد من النظر فيها ؛ **الاول** ان رواية الواحد تقبل وان لم تقبل شهادته خلافا للجبائي وجماعة حيث شرطوا العدد ولم يقبلوا الا قول رجلين ثم لا يقبل ابو علي الحديث الا من رجلين الى ان ينتهي الى زماننا بكثرة عظيمة ولا يقبل مع ذلك [illegible] اثنا(?) ؛ وقال قوم لا بد من اربعة اخذا من شهادة الزنا ؛ **ودليل** بطلان مذهبهم انا نقول اذا ثبت قول الآحاد مع انه لا يفيد العلم فاشتراط العدد تحكم لا يعرف الا بنص او قياس

على منصوص ولا يستند الى دعوى النص وما نقل عن الصحابة من طلب الاستظهار بالعدد فهي في وقائع قليلة لاسباب ذكرناها اما ما قبلوا فيه قول عائشة رضي الله عنها وحدها وقول زوجات النبي صلى الله عليه وسلم وقول عبد الرحمن بن عوف وابي هريرة وغيرهم فهو خارج عن الحصر وقد علمنا قطعا من احوالهم قبول خبر الواحد كما علمنا قطعا ردهم شهادة الواحد وان اخذوا من مأخذ الشهادة فهو قياس باطل اذ عرف من فعلهم الفرق ولو جاز ان يقاس على الشهادة في اشتراط العدد لجاز ان يقاس عليه في شرط الحرية والذكورة ويشترط في اخبار الزنا اربعة وفيما يتعلق برؤية الهلال شهادة القابلة والحد في المصر الى ذلك خرق الاجماع ولا فرق ان رد ذلك القياس ؛ **الشرط الثاني** وهو اول حقيقة فان العدد قد بان ليس من الشروط وانما الشرط هو التكليف فلا تقبل رواية الصبي لانه لا يخاف الله ولا وازع له من الكذب فلا يحصل الثقة بقوله وقد اتبعوا في قبول الشهادة سكون النفس وحصول الظن والفاسق اوثق من الصبي فانه يخاف الله وله وازع من دينه وعقله ؛ والصبي لا يخاف الله اصلا فهو مردود بطريق الاولى والتمسك بهذا اولى من التمسك برد اقراره وانه اذا لم يقبل قوله فيما يحكيه عن نفسه فبان لا يقبل فيما يرويه عن غيره اولى فان هذا يبطل بالعبد فانه قد لا يقبل اقراره ويقبل روايته ؛ فان كان سببه انه لا يتناول ملك السيد وملك السيد معصوم عنه فملك الصبي ايضا محفوظ عليه لمصلحته فما يتعلق به ضرر [illegible] قوله بحاله حتى يجوز الاقتداء به اعتمادا على قوله انه طاهر وعلم انه لا يصلي الا طاهرا ولكنه كما تجوز الصلاة خلف البر والفاجر وكذلك بالصبي والبالغ وشهادة الفاسق لا تقبل والصبي اجرى على الكذب منه اما اذا كان طفلا عند التحمل مميزا بالغا عند الرواية فيقبل لانه لا خلل في تحمله ولا في ادائه ويدل على صحته سماعه اجماع الصحابة على قبول خبر ابن عباس رضي الله عنهم وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة من غير فرق بين ما تحملوه بعد البلوغ او

او قبله وعلى ذلك درج السلف والخلف من احضار الصبيان مجالس الرواية ومن قبول شهادتهم فيما تحملوه في الصغر ؛ فان قيل فقد قال بعض الفقهاء تقبل شهادة الصبيان في الجنايات التي تجري بينهم ؛ **قلنا** ذلك منه استدلال بالقرائن اذا كثروا ولم يتفرقوا واهل البصر(?) اما اذا تفرقوا فيتطرق اليهم تلقين الباطل ولا وازع لهم فربما يقضي به [illegible] لكثرة الجنايات بينهم ولمسيس الحاجة الى معرفته بقرائن الاحوال فلا يكون ذلك على منهاج الشهادة ؛

ح وازع مانع

الشرط الثالث ان يكون ضابطا فمن كان عند التحمل غير مميز او كان مغفلا لا يحسن ضبط ما حفظه ليؤديه على وجهه فلا ثقة بقوله وان لم يكن فاسقا ؛ **الشرط الرابع** ان يكون مسلما ولا خلاف في ان رواية الكافر لا تقبل لانه متهم في الدين وان كان تقبل شهادة بعضهم على بعض عند ابي حنيفة رحمه الله ولا خلاف في رد روايته والاعتماد في رده على الاجماع المنعقد على سلبه اهلية المنصب في الدين وان كان عدلا في دين نفسه وهو اولى من قولنا الفاسق مردود الشهادة والكفر اعظم انواع الفسق ؛ وقد قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة لان الفاسق متهم لجرأته على المعصية والكافر المترهب قد لا يتهم لكن التعويل على الاجماع في سلب منصبه ؛ فان **قيل** هذا يتجه في اليهود والنصارى ومن لا يؤمن بنبينا اذ لا يليق بالسياسة تحكيمه في دين لا يعتقد تعظيمه فما قولكم في الكافر المتأول ؛ وهو الذي قد قال بدعة يجب التكفير فيها وهو معظم للدين وممتنع من المعصية وغير عالم بانه كافر فلم لا تقبل روايته ؛ وقد قبل الشافعي رضي الله عنه رواية اهل البدعة وان كان فاسقا عنده لانه متأول في فسقه ؛ **قلنا** في رواية المبتدع كلام سيأتي ؛ واما الكافر وان كان متأولا فلا تقبل روايته لان كل كافر متأول فان اليهودي ايضا لا يعلم كونه كافرا اما الذي ليس متأولا فهو المعاند بلسانه بعد معرفته الحق بقلبه ؛ وذلك مما يندر وتورع المتأول عن الكذب كتورع النصراني فلا نظر اليه فهذا المنصب لا يستفاد الا بالاسلام وعرف ذلك بالاجماع لا بالقياس ؛

الشرط الخامس العدالة قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وهذا زجر عن اعتماد قول الفاسق ودليل على شرط العدالة في الرواية والشهادة ؛ والعدالة عبارة عن استقامة السيرة والدين ويرجع حاصلها الى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعا حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه فلا ثقة بقول من لا يخاف الله تعالى خوفا وازعا عن الكذب ثم لا خلاف في انه لا يشترط العصمة من جميع المعاصي ولا يكفي ايضا اجتناب الكبائر بل من الصغائر ما يرد به كسرقة بصلة وتطفيف في حبة قصدا ؛ وبالجملة كل ما يدل على ركاكة دينه الى حد يستجرئ على الكذب بالاغراض الدنيوية ؛ كيف وقد شرط في العدالة التوقي عن بعض المباحات القادحة في المروءة نحو الاكل في الطريق والبول في الشارع وصحبة الارذال وافراط المزاح ؛ والضابط في ذلك فيما جاوز محل الاجماع ان يرد الى اجتهاد الحاكم فما دل عنده على جرأته على الكذب يرد الشهادة به وما لا فلا وهذا يختلف بالاضافة الى المجتهدين وتفصيل ذلك من الفقه لا من الاصول ورب شخص يعتاد الغيبة ويعلم الحاكم ان ذلك له طبع لا يصبر عنه ولو حمل على شهادة الزور لم يشهد اصلا فقبول شهادته بحكم اجتهاده جائز في حقه ويختلف ذلك بالعادات في البلاد واحوال الناس في استعظام بعض الصغائر دون بعض ويتفرع عن هذا الشرط مسئلتان ؛ **مسئلة** قال بعض اهل العراق العدالة عبارة عن اظهار الاسلام مع سلامته عن فسق ظاهر فكل مسلم مجهول عنده عدل وعندنا لا تكفي الخبرة بباطنه والبحث عن سريرته وسيرته ويدل على بطلان ما قالوه امور ؛ الاول ان الفاسق مردود الشهادة والرواية بنص القرآن ؛ وبعلمنا بان دليل قبول خبر الواحد قبول الصحابة واجماعهم ولم ينقل ذلك عنهم الا في العدل والفاسق لو قبلت روايته لقبلت بدليل الاجماع او بالقياس على ام

الحد المجمع عليه ولا اجماع في الفاسق ولا هو في معنى العدل في حصول الثقة بقوله
فان الفسق مانع من الرواية كالصبي والكفر وكالرق في الشهادة ومجهول
الحال في الفسق لانه ان كان فاسقا فهو مردود الرواية وان كان عدلا فغير معلوم
كالمشكوك في صباه ورقه وكفره ولا فرق **الثاني** انه لا تقبل
شهادته في المال وهم سلموا شهادة العقوبات ان المجهول مردود في العقوبات
وطريق الثقة في الرواية والشهادة واحد وان اختلفا في بعض التعبدات
الثالث ان المفتي المجهول الذي لا يدري انه بلغ رتبة الاجتهاد ام لا
لا يجوز للعامي قبول قوله وكذلك اذا لم يدر انه عالم ام لا بل سلموا انه لو
لم يعرف عدالته وفسقه فلا يقبل واي فرق بين حكاية المفتي عن
نفسه واجتهاده وبين حكايته خبرا عن غيره **الرابع** ان شهادة
الفرع لا تسمع ما لم يعين الفرع شاهد الاصل وهو مجهول عند القاضي
فلم يجب تعيينه وتعريفه ان كان قول المجهول مقبولا وهذا يرد على من
قبل شهادة المجهول ولا جواب عنه فان **قيل** يلزمه ذكر شاهد
الاصل فلعل القاضي يعرفه بفسق فيرد شهادته **قلنا** ان كان حد العدالة
هو الاسلام من غير ظهور فسق فقد تحقق ذلك فلم يجب التتبع حتى يظهر الفسق
ثم يبطل بما ذكروه بالخبر المرسل فانهم لم يوجبوا ذكر الشيخ ولعل المروي
له يعرف فسقه **الخامس** انه مستند بالخبر الواحد عمل الصحابة
وهم قد ردوا اخبار المجاهيل فرد عمر رضي الله عنه خبر فاطمة بنت قيس وقال
كيف نقبل قول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت ورد علي رحمه الله
قول الاشجعي في المفوضة وكان يحلف الراوي وانما يحلف من عرف
من ظاهره العدالة دون الفسق ومن رد قول المجهول منهم كان لا ينكر
عليه غيره فكانوا بين راد وساكت وبهذا ظهر اجماعهم في قبول العدل
اذ كانوا بين قابل وساكت غير منكر ولا معترض **السادس** ما

ظهر من حال رسول الله صلى الله عليه وسلم في طلب العدالة والعفاف وصدق
التقوى ممن كان ينفذه للاعمال واداء الرسالة وانما طلب الاتقى لانه كان قد
كلفهم ان لا يقبلوا الا قول العدل فهذه ادلة قوية في محل الاجتهاد قريبة من
القطع والمسألة اجتهادية لا قطعية **شبه الخصوم وهي**
اربع الاولى انه عليه السلام قبل شهادة الاعرابي على رؤية الهلال ولم
يعرف منه الا الاسلام قلنا وكونه اعرابيا لا يمنع كونه معلوم العدالة عنده
اما بالوحي واما بالخبرة واما بتزكية من عرف حاله فمن يسلم انه كان
مجهولا عنده **الثانية** ان الصحابة رضي الله عنهم اجمعين قبلوا قول العبيد
والنسوان والاعراب لانهم لم يعرفوهم بالفسق وعرفوهم بالاسلام
قلنا انما قبلوا قول ازواج النبي عليه السلام وازواج الصحابة وكانت عدالتهن
وعدالة مواليهم مشهورة عندهم وحيث جهلوا ردوا كرد قول الاشجعي
وقول فاطمة بنت قيس **الثالثة** قولهم لو اسلم كافر وشهد في الحال او روى
ان قلتم لا تقبل شهادته فهو بعيد وان قبلتم فلا مستند للقبول الا اسلامه
وعدم معرفة الفسق منه فاذا انقضت مدة ولم نعرف منه فسقا فطول
مدة الاسلام لم يوجب رده **قلنا** لا نسلم قبول روايته بعد نسلم
الكذاب في سعي على طبعه فما لم يطلع على خوف في قلبه وازع من الكذب
لا تقبل شهادته والتقوى في القلب واصله الخوف وانما تدل عليه
افعاله في مصادره وموارده فان سلمنا قبول روايته فذلك لطراوة اسلامه
وقرب عهده بالدين وشتان بين من هو في طراوة البداية وبين من قسا
قلبه بطول الالف فان **قيل** اذا رجعت العدالة الى هيئة باطنة للنفس
واصلها الخوف فذلك لا يشاهد بل يستدل عليه بما ليس بقاطع بل هو مغلب على
الظن فاصل ذلك الخوف هو الايمان فذلك يدل على الخوف دلالة ظاهرة
فليكتف به **قلنا** لا يدل عليه فان المشاهدة والتجربة دلت على ان

فساق المسلمين اكثر من عدد عدولهم فكيف نشكك انفسنا فيما عرفناه نحن ثم لا
اكتفى بذلك في شهادة العقوبات وشهادة الاصل وحال المفتي في العدالة
وسائر ما سلموه **الرابعة** قولهم يقبل قول المسلم المجهول في كون اللحم لحم
ذكية وكون الماء في الحمام طاهرا وكون الجارية المبيعة رقيقة غير مزوجة
ولا معتدة حتى يحل الوطي بقوله وقول المجهول في كونه متطهرا عن الحدث
والجنابة اذا ام الناس وكذلك قول من يخبر عن نجاسة الماء وطهارته
على ظاهر الاسلام وكذلك قول من يخبر الاعمى عن القبلة **قلنا** اما
قول العاقد فمقبول لا لكونه مجهولا لكنه مع ظهور الفسق وذلك رخصة
لكثرة الفساق ولمسيس حاجتهم الى المعاملات وكذلك جواز الاقتداء
بالبر والفاجر فلا يشترط الستر اما الخبر عن القبلة وعن نجاسة الماء فان لم يحصل
سكون النفس الى قول المخبر فلا يجب قبوله ثم المجهول لا تسكن النفس اليه بل سكون
النفس الى قول فاسق جرب بالاجتناب عن الكذب اغلب منه الى قول المجهول وما يخص
العبد بينه وبين الله تعالى فلا يبعد ان يرد الى سكون نفسه فاما الرواية والشهادة
فامرهما اوقع وخطرهما عام فلا يقاسان على غيرهما وهذه صورة ظنية اجتهادية
اما رد خبر الفاسق والمجهول فقريب من القطع **مسألة** الفاسق المتأول وهو
الذي لا يعرف فسق نفسه اختلفوا في شهادته وقد قال الشافعي رضي الله عنه اقبل
شهادة الحنفي واحده اذا شرب النبيذ لان هذا فسق غير مقطوع به واما
المقطوع به فسق الخوارج الذين استباحوا الدماء واهل الرزايا والاطفال وهم
لا يدرون انهم فسقة وقد قال الشافعي رحمه الله تقبل شهادة اهل الاهواء الا
الخطابية من الرافضة لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم في المذهب
واختار القاضي رحمه الله انه لا تقبل رواية المبتدع وشهادته لانه فاسق بفعله
وجهله بتحريم فعله ففسقه مضاعف وزعم ان جهله بفسق نفسه
كجهله بكفر نفسه ورق نفسه والمختار هذا الخلاف ان الفسق يرد الشهادة

لانه نقصان منصب يسلب الاهلية كالكفر والرق او هو مردود القول للتهمة
فان كان للتهمة فالمبتدع متورع عن الكذب فلا يتهم وكلام الشافعي رضي الله
عنه مشير الى هذا وهو في محل الاجتهاد فمذهب ابي حنيفة رحمه الله ان الكفر
والفسق لا يسلبان الاهلية بل يوجبان التهمة ولذلك قبل شهادة اهل الذمة بعضهم
على بعض ومذهب القاضي رضي الله عنه ان كلاهما نقصان منصب يسلب الاهلية
ومذهب الشافعي رضوان الله عليه ان الكفر نقصان والفسق يوجب الرد
للتهمة وهذا هو الاغلب على الظن عندنا فان **قيل** هذا مشكل على الشافعي من
وجهين احدهما انه نص على ان النكاح لا ينعقد بشهادة الفاسقين وذلك لسلب
الاهلية **الثاني** انه ان كان للتهمة فان كان غلب على ظن القاضي صدقه
فليقبل **قلنا** اما الاول فمأخذه قول النبي صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بولي وشاهدي
عدل فللشرع ان يشترط زيادة على اهلية الشهادة كما شرط في الولي وكما شرط
في الزنا زيادة عدد واما الثاني فسببه ان الظنون تختلف وهذا امر خفي
فناطه الشرع بامر ظاهر وهو عدد مخصوص ووصف مخصوص وهو العدالة فيجب
اتباع السبب الظاهر دون المعنى الخفي كما في العقوبات وكما في رد شهادة الوالد
لاحد ولديه على الآخر فانه قد لا يتهم وترد شهادته لان الابوة مظنة للتهمة
فلا ينظر الى الحال وانما مظنة التهمة ارتكاب الفسق مع المعرفة دون من لم
يعرف ذلك ويدل ايضا على مذهب الشافعي قبول الصحابة قول الخوارج في الاخبار
والشهادة وكانوا فسقة متأولين وعلى قبول ذلك درج التابعون لانهم
متورعون عن الكذب جاهلون بالفسق فان **قيل** فهل امكن دعوى
الاجماع في ذلك **قلنا** لا اذ لا نعلم ان عليا رضي الله عنه والائمة قبلوا
قول قتلة عثمان والخوارج ولا نعلم ذلك في جميع الصحابة ولعل فيهم من انكر
انكارا لكن لم يزد على الامام في محل الاجتهاد وكيف لو قبل جميعهم حتى لم
يثبت ان جميعهم اعتقدوا فسقهم وكيف يعرض ذلك والخوارج من خلق

أهل الإجماع وما اعتقدوا فسق أنفسهم بل فسق خصومهم، وفسق عثمان وطلحة ومن وافقهم عليه عمار بن ياسر وعدي بن حاتم وابن الكواء والأشتر النخعي وجماعة من الأمراء، وعلي في تقيته من الإنكار عليهم خوف الفتنة. فإن قيل: لو لم يعتقدوا فسق الخوارج لفسقوا. قلنا: ليس كذلك، فليس الجهل بالفسق وبالكفر فسقا وكفرا، وعلى الجملة قبولهم روايتهم يدل على أنهم اعتقدوا رد الفاسق بالتهمة ولم يتهموا المتأول، والله أعلم وأحكم.

خاتمة جامعة للرواية والشهادة

اعلم أن التكليف والإسلام والعدالة والضبط يشترك فيه الرواية والشهادة، وهذه أربعة أمور. أما الحرية والذكورية والبصر والقرابة والعداوة فهي ستة تؤثر في الشهادة دون الرواية، لأن الرواية حكمها عام لا يختص بشخص حتى تؤثر فيه الصداقة والعداوة والقرابة، فيروي أولاد رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه، ويروي كل ولد عن والده، والضرير الضابط للصوت تقبل روايته وإن لم تقبل شهادته، إذ كانت الصحابة رضي الله عنهم يروون عن عائشة اعتمادا على صوتها وهم كالضرير في حقها. ولا يشترط كون الراوي عالما فقيها، سواء وافق ما رواه القياس أو خالفه، إذ رب حامل فقه إلى غير فقيه وإلى من هو أفقه منه. ولا يشترط إلا الحفظ، ولا يشترط مجالسة العلماء وسماع الأحاديث، بل قبل الصحابة رضي الله عنهم حديث أعرابي لم يرو إلا حديثا واحدا. نعم إذا عارضه حديث العالم الممارس ففي الترجيح نظر سيأتي. ولا تقبل رواية من عرف باللعب والهزل في أمر الحديث أو بالتساهل في أمر الحديث أو بكثرة السهو فيه، إذ تبطل الثقة بجميع ذلك. أما الهزل والتساهل في حديث نفسه فقد لا يوجب الرد، ولا يشترط كون الراوي معروف النسب، بل إذا عرفت عدالته بمحض الخبرة قبل حديثه وإن لم يكن له نسب فضلا عن أن لا يعرف

ج مجهول العين أن يقول أخبرني رجل فلان أذكر اسمه فقد علم عينه [marginal note]

ولو روى مجهول العين لم نقبله، بل من تقبل رواية المجهول صفته لا تقبل رواية المجهول عينه، إذ لو عرف عينه ربما عرفه بالفسق، بخلاف من عرف عينه ولم يعرف بالفسق. ولو روى عن شخص ذكر اسمه واسمه مردد بين مجروح وعدل فلا تقبل لأجل التردد.

الباب الثالث في الجرح والتعديل

وفيه أربعة فصول: الأول في

عدد المزكي، وقد اختلفوا فيه، فشرط بعض المحدثين العدد في المزكي والجارح كما في مزكي الشاهد. وقال القاضي: لا يشترط العدد لا في تزكية الشاهد ولا في تزكية الراوي، وإن كان الأحوط في الشهادة الاستظهار بعدد المزكي. وقال قوم: يشترط في الشهادة دون الرواية. وهذه مسألة فقهية، والأظهر عندنا أنه يشترط في الشهادة دون الرواية، لأن العدالة التي تثبت بها الرواية لا تزيد على نفس الرواية. فإن قيل: قد صح من الصحابة قبول رواية الواحد، ولم يصح عنهم رضي الله عنهم قبول تزكية الواحد، فيرجع فيه إلى قياس الشرع. قلنا: نحن نعلم أنهم ما كانوا يقبلون رواية من لا يعرفونه، إذ نعلم أنهم كما قبلوا حديث الصديق رضي الله عنه كانوا يقبلون تعديله لمن يروي الحديث، فكيف يشترط في الشيء ما لا يشترط في أصله؟ والإحصان يثبت بقول اثنين وإن لم يثبت الزنا إلا بأربعة، ولم يقس عليه، فكذلك نقول: تقبل تزكية العبد والمرأة في الرواية كما تقبل روايتهما. وهذه مسائل فقهية تبنى على المقاييس الشبهية، ولا معنى للإطناب فيها في الأصول.

الفصل الثاني

في ذكر سبب الجرح والتعديل. قال الشافعي رضي الله عنه: يجب ذكر سبب الجرح دون التعديل. ~~قال الشافعي رضي الله عنه يجب ذكر سبب~~ إذ قد يجرح بما لا يكون جرحا لاختلاف المذاهب فيه. فأما العدالة فليس لها إلا

سبب واحد. وقال قوم: مطلق الجرح يبطل الثقة، ومطلق التعديل لا يحصل الثقة، لتسارع الناس إلى الثناء على الظاهر، فلا بد من ذكر سببه. وقال قوم: لا بد من ذكر السبب فيهما جميعا، أخذا بمجامع كلام الفريقين. وقال قوم: لا يجب ذكر السبب فيهما، لأنه إن لم يكن بصيرا بهذا الشأن فلا تصلح للتزكية، وإن كان بصيرا فلا معنى للسؤال. والصحيح عندنا أن هذا يختلف باختلاف أحوال المزكي، فمن حصلت الثقة ببصيرته وضبطه يكتفى بإطلاقه، ومن عرفت عدالته في نفسه ولم تعرف بصيرته بشروط العدالة فقد يراجع ويستفسر. أما إذا تعارض الجرح والتعديل قدمنا الجرح، فإنه اطلاع على زيادة ما اطلع عليها المعدل ولا نفاها، فإن نفاها بطلت عدالة المزكي، إذ النفي لا يعلم إلا إذا جرحه بقتل إنسان فقال المعدل: رأيته حيا بعده، تعارضا. وعدد المعدل إذا زاد، قيل: إنه يقدم على الجارح، وهو ضعيف، لأن سبب تقديم الجرح اطلاع الجارح على مزيد، فلا ينتفي ذلك بكثرة العدد.

الفصل الثالث في نفس التزكية

وذلك إما بالقول، وإما بالرواية عنه، أو بالعمل بخبره، أو بالحكم بشهادته. فهذه أربعة، وأعلاها صريح القول، وتمامه أن يقول: هو عدل رضي، لأني عرفت منه كيت وكيت. فإن لم يذكر السبب وكان بصيرا بشروط العدالة كفى. الثانية: أن يروي عنه خبرا، وقد اختلفوا في كونه تعديلا، والصحيح أنه إن عرف من عادته أو بصريح قوله أنه لا يستجيز الرواية إلا عن عدل كانت الرواية تعديلا، وإلا فلا، إذ من عادة أكثرهم الرواية عن كل من سمعوه، ولو كلفوا الثناء عليهم سكتوا، فليس في روايته ما يصرح بالتعديل. فإن قيل: لو عرفه بالفسق لم يرو عنه، كان غاشا في الدين. قلنا: لم يوجب على عامة الخلق العمل به، لكن قال: سمعت فلانا قال كذا، وصدق فيه، ثم لعله لم يعرفه بالفسق ولا العدالة، فروى ووكل البحث إلى من أراد القبول. الثالثة: العمل بالخبر، إن أمكن حمله على

الاحتياط والعمل بما لا يجب، وافق الخبر، فليس بتعديل. فإن عرف يقينا أنه عمل بالخبر فهو تعديل، إذ لو عمل بخبر غير العدل لفسق وبطلت عدالته. فإن قيل: لعله ظن أن مجرد الإسلام مع عدم الفسق عدالة. قلنا: هذا تطرق إلى التعديل بالقول، ونحن نقول العمل كالقول، وهذا الاحتمال ينقطع بذكر سبب العدالة، وما ذكرناه تعديل مع الاكتفاء بالتعديل المطلق، ولو شرط ذكر السبب لشرط في شهادة البيع والنكاح عد جميع شرائط الصحة، وهو بعيد. فإن قيل: لعله عرفه عدلا ولا يعرفه غيره بالفسق. قلنا: من عرف لا يحرم لا يلزمه العمل به، كما لو عدل صريحا. الرابعة: أن يحكم بشهادته، وذلك أقوى من تزكيته بالقول. وأما ترك الحكم بشهادته وبخبره فليس جرحا، إذ قد يتوقف من شهادة العدل وروايته لأسباب سوى الجرح، كيف وترك العمل لا يزيد على الجرح المطلق، وهو غير مقبول عند الأكثرين. وبالجملة إن لم يقدح وجه لتزكية العمل من حديث أو دليل آخر، فهو كالجرح المطلق.

الفصل الرابع

في عدالة الصحابة رضي الله عنهم، والذي عليه سلف الأمة وجماهير الخلف أن عدالتهم معلومة بتعديل الله تعالى وثنائه عليهم في كتابه العزيز، فهو معتقدنا فيهم، إلا أن يثبت بطريق قاطع ارتكاب واحد لفسق مع علمه به، وذلك مما لا يثبت، فلا حاجة لهم إلى التعديل. قال الله تعالى: كنتم خير أمة أخرجت للناس. وقال عز وعلا: وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس، وهو خطاب للموجودين في ذلك العصر. وقال تعالى: لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة. وقال عز وعلا: والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار. وقد ذكر سبحانه المهاجرين والأنصار في عدة مواضع وأحسن الثناء عليهم. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: خير الناس قرني ثم الذين يلونهم. وقال عليه السلام: لو أنفق أحدكم ملء الأرض ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه. وقال صلى الله عليه وسلم: إن الله تعالى

به ولو مد أحدهم هذا على وجه المبالغة في أمر الصحابة [marginal note]

احتاروا للصحابة أصهارا وأنصارا، فأي تعديل أصح من تعديل علام الغيوب وتعديل
رسوله صلى الله عليه وسلم، كيف ولو لم يرد الثناء لكان فيما اشتهر وتواتر من حالهم
في الهجرة والجهاد وبذل المهج والأموال وقتل الآباء والأهل في موالاة رسول الله صلى
الله عليه وسلم ونصرته كفاية في القطع بعدالتهم. وقد زعم قوم أن حالهم كحال
غيرهم في لزوم البحث. وقال قوم حالهم العدالة في بداية الأمر إلى ظهور الحروب والخصومات
ثم تغير الحال فسفكت الدماء فلا بد من البحث. وقال جماهير المعتزلة عائشة وطلحة
والزبير وجميع أهل العراق والشام فساق بقتال الإمام الحق. وقال قوم من سلف
القدرية يجب رد شهادة علي وطلحة والزبير مجتمعين ومفترقين لأن
فيهم فاسقا لا نعرفه بعينه. وقال قوم نقبل شهادة كل واحد إذا انفرد لأنه لم
يتعين فسقه، أما إذا كان مع مخالفه رددنا إذ نعلم أن أحدهما فاسق. وشك بعضهم
في فسق عثمان وقتلته. وكل هذا جراءة على السلف على خلاف السنة. بل قال قوم ما
جرى بينهم ابتنى على الاجتهاد، وكل مجتهد مصيب، أو المصيب واحد والمخطئ معذور
لا ترد شهادته. وقال قوم ليس ذلك مجتهدا فيه، لكن قتلة عثمان والخوارج مخطئون
قطعا لكن جهلوا خطأهم وكانوا متأولين، والفاسق المتأول لا ترد روايته. وهذا
أقرب من المصير إلى سقوط تعديل القرآن مطلقا. فإن قيل القرآن أثنى على
الصحابة فمن الصحابي، من عاصر رسول الله صلى الله عليه وسلم أو من لقيه مرة أو من صحبه
ساعة أو من طالت صحبته، وما حد طولها؟ قلنا الاسم لا يطلق إلا على من صحبه
ثم يكفي للاسم من حيث الوضع الصحبة ولو ساعة، ولكن العرف يخصص الاسم
بمن كثرت صحبته، ويعرف ذلك بالتواتر والنقل الصحيح وبقول الصحابي
كثرت صحبتي، ولا حد لتلك الكثرة بتقدير بل بتقريب.

الباب الرابع في مستند الراوي وكيف ضبطه

ومستنده إما قراءة الشيخ عليه، أو قراءته على الشيخ، أو إجازته، أو مناولته،
أو رؤيته بخطه في كتاب، فهي خمس مراتب. **الرتبة الأولى**

وهي الأعلى قراءة الشيخ في معرض الإخبار ليروى عنه، وذلك يسلط الراوي
على أن يقول حدثنا وأخبرنا وقال فلان وسمعته يقول. **الثانية** أن يقرأ على
الشيخ وهو ساكت فهو كقوله هذا صحيح فتجوز الرواية خلافا لبعض أهل
الظاهر لأنه لو لم يكن صحيحا لكان سكوته وتقريره عليه فسقا قادحا
في عدالته، ولو جوزنا ذلك لجوزنا أن يكذب إذا نطق بكونه صحيحا. نعم لو كان
ثم مخيلة إكراه أو غفلة فلا يكفي السكوت. وهذا يسلط الراوي على أن يقول أخبرنا
وحدثنا فلان قراءة عليه. أما قوله حدثنا مطلقا وسمعت فلانا فجوزه قوم
والصحيح أنه لا يجوز لأنه يشعر بالنطق، لأن الخبر والحديث في المسموع كلام كذلك نطق
وذلك منه كذب إلا إذا علم بصريح قوله أو بقرينة حاله أنه يريد به القراءة على
الشيخ دون سماع حديثه. **الثالثة الإجازة** وهو أن يقول أجزت
لك أن تروي عني الكتاب الفلاني أو ما صح عندك من مسموعاتي، وعند ذلك
يجب الاحتياط في تعيين المسموع. أما إذا اقتصر على قوله هذا مسموعي من فلان فلا تجوز
الرواية عنه لأنه لم يأذن في الرواية، فلعله لا يجوز الرواية لخلل يعرفه فيها
وإن سمعه. وكذلك لو قال عندي شهادة لا يشهد ما لم يقل أذنت لك في أن
تشهد على شهادتي، وإن نعم تلك الشهادة في مجلس الحكم لأن الرواية شهادة
والإنسان قد يتساهل في الكلام لكن عند جزم الشهادة قد يتوقف. والإجازة
تسلط الراوي على أن يقول حدثنا وأخبرنا إجازة. أما قوله حدثنا
مطلقا فجوزه قوم وهو فاسد لأنه يشعر بسماع كلامه وهو كذب
كما ذكرناه في القراءة على الشيخ. **الرابعة المناولة** وصورته
أن يقول خذ هذا الكتاب وحدث به عني فقد سمعته من فلان، ومجرد
المناولة دون هذا اللفظ لا معنى له، وإذا وجد هذا اللفظ فلا معنى للمناولة
فهي زيادة تكلف أحدثه بعض المحدثين بلا فائدة، كما تجوز رواية الحديث بالإجازة
يجب العمل به خلافا لبعض أهل الظاهر لأن المقصود معرفة صحة الخبر لا عين

المعرف وقوله هذا الكتاب مسموعي فاروه عني في التعريف صح

الطريق كقراءته وكالقراءة عليه. وقولهم إنه قادر على أن يحدثه به
فهو كذلك لكن أي حاجة إليه، ويلزم ألا تصح القراءة عليه لأنه قادر على القراءة
بنفسه، ويلزم أن لا يروى في حياة الشيخ لأنه قادر على الرجوع إلى الأصل
كما في الشهادة، وذلك أن هذا لا يعتبر في الرواية. **الخامسة**
الاعتماد على الخط بأن يرى مكتوبا بخطه إني سمعت عن فلان كذا، ولا
يجوز أن يروي عنه لأن روايته شهادة عليه بأنه قاله والخط لا يعرفه
هذا. نعم يجوز أن يقول رأيت مكتوبا في كتاب ظننت أنه خط فلان، فإن الخط
أيضا قد يشبه الخط. أما إذا قال هذا خطي قبل قوله ولكن لا يروي عنه
ما لم يسلطه على الرواية بصريح قوله أو بقرينة حاله كالجلوس للرواية به للحديث.
أما إذا قال عدل هذه نسخة صحيحة من صحيح البخاري مثلا فرأى فيه
حديثا فليس له أن يروي عنه، ولكن هل يلزمه العمل إن كان مقلدا فعليه أن
يسأل المجتهد وإن كان مجتهدا؟ فقال قوم لا يجوز له العمل ما لم يسمعه،
وقال قوم إذا علم صحة النسخة بقول عدل جاز العمل لأن أصحاب الرسول
صلى الله عليه وسلم كانوا يحملون صحف الصدقات إلى البلاد، وكان
الخلق يعتمدون تلك الصحف بشهادة حامل الصحف بصحته دون أن
يسمعه كل واحد منهم، فإن ذلك يفيد سكون النفس وغلبة الظن. وعلى
الجملة فلا ينبغي أن يروي إلا ما يعلم سماعه أولا وحفظه وضبطه
إلى وقت الأداء بحيث يعلم أن ما أداه هو الذي سمعه ولم يتغير منه حرف،
فإن شك في شيء منه فليترك الرواية، ويتفرع عن هذا الأصل مسائل.
مسألة إذا كان في مسموعاته عن الزهري مثلا حديث واحد
شك أنه سمعه من الزهري أم لا لم يجز له أن يقول سمعت الزهري، ولا
أن يقول قال الزهري لأن قوله قال الزهري شهادة على الزهري فلا يجوز إلا
عن علم، فلعله سمعه من غيره، فهو كمن يسمع إقرارا ولم يعلم أن المقر زيد

أو عمرو، فلا يجوز أن يشهد على زيد، بل يقول سمع مائة حديث من سمع وهو
حديث واحد علم أنه لم يسمعه ولكنه التبس عليه فليس له رواية شيء من تلك
الأحاديث عنه، إذ ما من حديث مثلا إلا ويمكن أنه مسموع من الزهري لم يجز لتغليبه
الظن. وقال قوم يجوز لأن الاعتماد في هذا الباب على غلبة الظن وهو
بعيد لأن الاعتماد في الشهادة على غلبة الظن ولكن في حق الحاكم
فإنه لا يعلم صدق الشاهد، أما الشاهد فينبغي أن يحقق ولا يجوز تكليفه
الشهادة إلا على المعلوم فيما يكون فيه المشاهدة ممكنا وتكليف الحاكم الحكم
إلا بالصدق محال. وكذلك الراوي لا سبيل إلى معرفة صدق الشيخ
ولكن له طريق إلى معرفة قوله بالسماع، فإذا لم يتحقق فينبغي أن لا يروي.
فإن قيل قال واحد من عصرنا يجوز أن يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولا يتحقق ذلك. **قلنا** لا طريق له إلى تحقيق ذلك ولا نفهم من قوله
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه سمعه لكن نفهم منه أنه سمع هذا
الحديث من غيره أو رآه في كتاب يعتمده، وكل من سمع ذلك لا يلزمه العمل
به لأنه مرسل لا يدري عمن يقوله، وإنما يلزم العمل إذا ذكر مستنده
حتى ينظر في حاله وعدالته، والله أعلم. **مسألة** إذا أنكر الشيخ
الحديث إنكار جاحد قاطع بكذب الراوي لم يعمل به، ولم يصر الراوي
مجروحا لأن الجرح لا يثبت بقول واحد، ولأنه مكذب شيخه كما أن
شيخه مكذب له وهما عدلان فهما كبينتين متكاذبتين فلا يوجب الجرح. أما
إذا أنكر إنكار متوقف وقال لست أذكره فيعمل بالخبر لأن الراوي جازم
بأنه سمع منه وليس هو بقاطع بتكذيبه وهما عدلان فتصديقهما
إذا أمكن. وذهب الكرخي إلى أن نسيان الشيخ الحديث يبطل الحديث
وعليه بنى اطراح خبر الزهري رضي الله عنه أيما امرأة نكحت بغير إذن
وليها. واستدل بأنه الأصل فإنه ليس للشيخ أن يعمل بالحديث والراوي

فرعه فكيف يعمل به. قلنا الصحيح ان يعمل به اذا روى العدل عنه وان نسي
له شك مع رواية العدل فليس له العمل، وعلى الراوي العمل اذا قطع بانه سمعه
وعلى غيرهما العمل جمعا بين تصديقهما، والحاكم يجب عليه العمل بقول الشاهد
المزور الظاهر العدالة ويحرم على الشاهد، ويجب على العامي العمل بفتوى
المجتهد وان تغير اجتهاده اذا لم يعلم تغير اجتهاده، والمجتهد لا يعمل
به بعد التغير لانه علمه، ويعمل كل واحد على حسب حاله، وقد ذهب الى
العمل به مالك والشافعي وجماهير المتكلمين رحمة الله عليهم اجمعين
وهذا لان النسيان غالب على الانسان واي محدث يحفظ في حياته جميع
ما رواه في عمره فصار كالشك في زيادة في الحديث او في اعراب
الحديث فان ذلك لا يبطل الحديث لكثرته ووقوع الشك فكذلك اصل
الحديث. **مسألة** انفراد الثقة بزيادة في الحديث عن جماعة
النقلة مقبول عند الجماهير سواء كانت الزيادة من حيث اللفظ او من حيث
المعنى لانه لو انفرد بنقل حديث عن جميع الحفاظ لقبل فكذلك اذا انفرد
بزيادة لان العدل لا يتهم ما امكن. فان قيل يبعد انفراده بان
العدل بالحفظ مع اصغاء الجميع. **قلنا** تصديق الجميع اولى اذا كان ممكنا وهو
قاطع بالسماع والاخرون ما قطعوا بالنفي ولعل الرسول صلى الله عليه وسلم
ذكره في مجلسين فحيث ذكر الزيادة لم يحضر الا الواحد او كرره في مجلس
واحد وذكر الزيادة في احدى الكرتين ولم يحضر الا الواحد، ويحتمل ان
يكون راوي الناقص دخل في اثناء المجلس فلم يسمع التمام او اشتركوا في الحضور
ونسوا الزيادة الا ذلك الواحد ويطرأ في اثناء الحديث سبب يشغل ويدهش
فيغفل به البعض عن الاصغاء فيختص بحفظ الزيادة المقبل على الاصغاء او يعرض
لبعض السامعين خاطر شاغل عن الزيادة او يعرض له ما يزعجه ويوجب قيامه
قبل التمام. فاذا احتمل ذلك فلا يكذب العدل ما امكن. **مسألة**

لقبل صح

زيادة بعض الخبر ممتنع عند اكثر من منع نقل الحديث بالمعنى، ومن جوز النقل بالمعنى جوز
ذلك ان كان قد رواه مرة بتمامه ولم يتعلق المذكور بالمتروك تعلقا يغير معناه، واما
اذا تعلق به كشرط العبادة او ركنها او ما به التمام فنقل البعض تحريف
وتلبيس، اما اذا روى الحديث مرة تاما ومرة ناقصا نقصانا لا يغير فهو جائز
ولكن بشرط ان لا يتطرق اليه سوء الظن بالتهمة فان علم انه يتهم باضطراب
النقل وجب عليه الاحتراز عن ذلك. **مسألة** نقل الحديث بالمعنى دون
اللفظ حرام على الجاهل بمواقع الخطاب ودقائق الالفاظ، اما العالم بالفرق
بين المحتمل وغير المحتمل والظاهر والاظهر والعام والاعم فقد
جوز له الشافعي ومالك وابو حنيفة وجماهير العلماء رضي الله عنهم
اجمعين ذلك، وقال قوم لا يجوز له الا ابدال اللفظ بما يرادفه ويساويه في المعنى كما
يبدل القعود بالجلوس والعلم بالمعرفة والاستطاعة بالقدرة
والابصار بالاحساس بالبصر والحظر بالتحريم وسائر ما لا يشك فيه
وعلى الجملة فما لا يتطرق اليه تفاوت في الاستنباط والفهم، وانما
ذلك فيما فهمه قطعا لا فيما فهمه بنوع استدلال يختلف فيه الناظرون
ويدل على جواز ذلك للعالم الاجماع على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم
فاذا جاز ابدال العربية بعجمية ترادفها فلان يجوز بعربية اخرى ترادفها
وتساويها اولى، وكذلك كان سفراء رسول الله صلى الله عليه وسلم
يبلغونهم اوامره بلغتهم، وكذلك من سمع شهادة الرسول صلى الله عليه
وسلم فله ان يشهد على شهادته بلغة اخرى، وهذا لانا نعلم انه لا تعبد باللفظ
وانما المقصود فهم المعنى وايصاله الى الخلق وليس ذلك كالتشهد والتكبير
وما تعبد فيه باللفظ. فان قيل فقد قال صلى الله عليه وسلم نضر الله
امرأ سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب مبلغ اوعى من سامع ورب حامل
فقه ليس بفقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه. **قلنا** هذا

فهو الحجة لانه ذكر العلة وهي اختلاف الناس في الفقه فما لا اختلاف فيه للناس من الالفاظ
المترادفة لا منع منه، وهذا الحديث بعينه قد نقل بالفاظ مختلفة، والمعنى واحد وان
امكن ان يكون جميع الالفاظ قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في اوقات مختلفة
لكن الاغلب انه حديث واحد نقل بالفاظ مختلفة، فانه قد روي رحم الله امرأ
ونضر الله امرأ، وروي رب حامل فقه لا فقه له، وروي غير فقيه، وكذلك
الخطب المتحدة والوقائع المتحدة رواها الصحابة بالفاظ مختلفة فدل ذلك
على الجواز. **مسألة** المرسل مقبول عند ابي حنيفة ومالك والجماهير
ومردود عند الشافعي والقاضي رضي الله عنهما وهو المختار، وصورته ان
يقولوا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يعاصره، او قال من لم يعاصر
ابا هريرة قال ابو هريرة، والدليل عليه انه لو ذكر شيخه ولم يعدله
وبقي مجهولا عندنا لم نقبله، فاذا لم يسمه فالجهل اتم فمن لا يعرف عينه كيف
تعرف عدالته. **فان قيل** رواية العدل عنه تعديل له. **فالجواب**
من وجهين الجواب الاول انا لا نسلم فان العدل قد يروي عمن لو سئل عنه
توقف فيه او جرحه، وقد رأيناهم رووا عمن اذا سئلوا عنه عدلوه مرة
وجرحوه اخرى او قالوا لا ندري فالراوي عنه ساكت عن تعديله ولو كان
السكوت عن الجرح تعديلا لكان السكوت عن التعديل جرحا ولوجب
ان يكون الراوي اذا جرح من روى عنه مكذبا نفسه ولان شهادة الفرع
ليست تعديلا للاصل ما لم يصرح، وافتراق الرواية والشهادة في
بعض التعبدات لا يوجب فرقا في هذا المعنى كما لم يوجب فرقا في قبول
رواية المجروح والمجهول، واذا لم يجز ان يقال لا يشهد العدل الا على شهادة
عدل لم يجز ذلك في الرواية، ووجب فيهما معرفة عين الشيخ والاصل
حتى ينظر في حاله. **فان قيل** العنعنة كافية في الرواية مع
قوله روى فلان عن فلان يحتمل ما لم يسمعه فلان عن فلان بل بلغه بواسطة

والمرسل المروي [illegible] مروي عن مجهول

ومع الاحتمال يقبل ومثل ذلك في الشهادة لا يقبل. **قلنا** هذا ان لم يوجب فرقا في
رواية المجهول فيسع ان لا يقبل، بل العنعنة جرت العادة به في الكتبة فانهم
استثقلوا ان يكتبوا عند كل اسم انه روى عن فلان سماعا منه وشحوا على القرطاس
والوقت ان يضيعوه فاوجزوا، واما اهل الرواية فذلك اذا علم بصريح
لفظه او عادته انه يريد به السماع فان لم يرد فهو متردد بين المرسل والمسند
فلا يقبل. والجواب الثاني انا ان سلمنا جدلا ان الرواية تعديل فتعديله
المطلق لا يقبل ما لم يذكر السبب فلو صرح انه سمعه عن عدل ثقة لم
يلزم قبوله، وان سلم قبول التعديل المطلق فذلك في شخص نعرف عينه
ولا نعرف بفسق، اما من لم نعرف عينه فلعله لو ذكره لعرفناه بفسق
لم يطلع عليه المعدل فانما يكتفي كل مكلف بعدالة غيره عند العجز عن معرفته
بنفسه ولا يعلم عجزه ما لم يعلمه بعينه، ولمثل هذه العلة لم يقبل تعديل شاهد
الفرع مطلقا ما لم يعرف الاصل ولم يعينه فلعل الحاكم يعرفه بفسق وعداوة
وغيرهما. احتجوا باتفاق الصحابة والتابعين على قبول مرسل الحديث من
العدل فابن عباس مع كثرة روايته قيل انه لم يسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم
الا اربعة احاديث لصغر سنه، وصرح بذلك في حديث الربا في النسيئة
وقال حدثني به اسامة بن زيد، وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يزل يلبي
حتى رمى جمرة العقبة فلما روجع فيه قال حدثني اخي الفضل بن عباس،
وروى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من صلى على جنازة فله قيراط
ثم اسنده الى ابي هريرة، وروى ابو هريرة ان من اصبح جنبا في رمضان فلا صوم
له وقال ما انا قلتها ورب الكعبة ولكن محمد قالها فلما روجع رجع وقال
حدثني به الفضل بن عباس، وقال البراء بن عازب ما كل ما نحدثكم به سمعناه
من رسول الله صلى الله عليه وسلم لكن سمعنا بعضه وحدثنا اصحابه بعضه
اما التابعون فقد قال النخعي اذا قلت حدثني فلان عن عبد الله فهو حدثني

اذا اطلق عبد الله فهو عبد الله بن مسعود

وإذا قلت قال عبد الله فقد سمعته من غير واحد. وكذلك نقل عن جماعة من التابعين
قبول المراسيل. والجواب من وجهين. الجواب الأول أن هذا يدل
على قبول بعضهم المراسيل والمسألة في محل الاجتهاد ولا يثبت به إجماع وفيه
ما يدل على أن الجملة لم يقبلوا المراسيل ولذلك باحثوا ابن عباس وابن عمر وأبا هريرة
مع جلالة قدرهم لا لشك في عدالتهم ولكن للكشف عن الراوي. فإن
قيل قبل بعضهم وسكت الآخرون فكان إجماعاً. قلنا لا نسلم
ثبوت الإجماع بسكوتهم سيما في محل الاجتهاد بل لعله سكت مضمراً للإنكار
أو متردداً فيه. الجواب الثاني أن من المنكرين للمرسل من قبل
مرسل الصحابي لأنهم يخبرون عن الصحابي وكلهم عدول. ومنهم من أضاف
إليه مراسيل التابعين لأنهم يروون عن الصحابة. ومنهم من خصص كبار
التابعين بقبول مرسله. والمختار على قياس رد المراسيل أن الصحابي والتابعي إذا
عرف بصريح خبره وعادته أنه لا يروي إلا عن صحابي قبل مرسله وإن لم يعرف
ذلك لم يقبل لأنهم قد يروون عن غير الصحابي من الأعرابي الذي لا صحبة له.
وإنما سألنا عبد الله أهل الصحبة. قال الزهري بعد الإرسال حدثني به رجل على
باب عبد الملك بن مروان. وقال عروة بن الزبير فيما أرسله عن بسرة حدثني
به بعض الحرسية. مسألة خبر الواحد فيما يعم به البلوى مقبول خلافاً
للكرخي وبعض أصحاب الرأي. لأن كل ما نقله العدل وصدقه فيه ممكن
فيجب تصديقه. ومس الذكر مثلاً نقله العدل وصدقه ممكن إذ لا يقطع
بكذب ناقله خلاف ما لو نقل الواحد ما لا تحتمل العادة فيه إلا الاستفاضة
كقتل أمير في السوق وعزل وزير. وهجوم واقعة في الجامع تمنع الناس
عن الجمعة أو خسوف أو زلزلة أو انقضاض كوكب عظيم. وغيره من العجائب
فإن الدواعي تتوفر على إشاعة جميع ذلك ويستحيل انكتامه. وكذلك
القرآن لا يقبل فيه رواية الواحد لعلمنا بأنه عليه السلام تعبد بإشاعته واعتنى

بإلقائه إلى التواتر الخلق وأن الدواعي تتوفر على إشاعته ونقله لأنه أصل الدين
فالمنفرد برواية سورة أو آية كاذب قطعاً. فأما ما يعم به البلوى فلا يقطع
بكذب خبر الواحد فيه. فإن قيل لم ينكرون على من يقطع بكذبه
فيه لأن خروج الخارج من السبيلين لما كان الإنسان لا ينفك عنه في اليوم والليلة
مراراً وكانت الطهارة تنتقض به ولا عذر للرسول صلى الله عليه وسلم أن لا يشيع
حكمه ويناجي به الآحاد إذ يؤدي إلى إخفاء الشرع وإلى أن تبطل صلاة العباد
وهم لا يشعرون فيجب الإشاعة في مثله ثم تتوفر الدواعي على نقله وكذلك
مس الذكر مما يكثر وقوعه فكيف خفي حكمه. قلنا هذا يبطل
بالوتر وحكم الفصد والحجامة والقهقهة في الصلاة ووجوب الغسل من غسل
الميت وإفراد الإقامة وتثنيتها وكل ذلك مما يعم به البلوى وقد أثبتوها بخبر
الواحد. فإن زعموا أن عموم البلوى فيه ليس كالعموم في الأحداث فنقول
ليس عموم البلوى في المس واللمس كعمومه في خروج الحدث فقد يمضي
على الإنسان مدة لا يمس ولا يلمس إلا في حالة الحدث كما لا يفتصد ولا يحتجم
إلا أحياناً. والجواب الثاني وهو المحقق أن الفصد والحجامة
وإن كان لا يتكرر كل يوم ولكنه يكثر فكيف خفي حكمه حتى يؤدي إلى بطلان
صلاة خلق كثير وإن لم يكن هو الأكثر فكذلك وكل ذلك إلى الآحاد لا سبب إلا
أن الله تعالى لم يكلف رسوله إشاعة جميع الأحكام بل كلفه إشاعة البعض وجوز
له رد الخلق إلى خبر الواحد في البعض كما جوز له ردهم إلى القياس في قاعدة
الربا وكان يسهل عليه أن يقول لا تبيعوا المطعوم بالمطعوم والمكيل بالمكيل
حتى يستغنى عن الاستنباط من الأشياء الستة فيجوز أن يكون ما تعم به البلوى
من جملة ما تقتضي مصلحة الخلق أن ترد فيه إلى خبر الواحد ولا استحالة فيه
وعند ذلك يكون صدق الراوي ممكناً فيجب تصديقه وليس علة الإشاعة عموم
الحاجة أو ندورها بل علته التعبد والتكليف من الله تعالى وإلا فما حاجة البيعة

لعموم

كثيراً كالفصد والحجامة كما يحتاج إليه الأكثر في كونه سبباً لا يبعد أن يخفى. فإن
قيل فما الضابط لما تعبد الرسول عليه فيه بالإشاعة. قلنا إن
طلبتم ضابطاً لجوازه عقلاً فلا ضابط بل لله تعالى أن يفعل في تكليف رسوله
صلى الله عليه وسلم من ذلك ما يشاء وإن أردتم وقوعه سمعاً فنحن نعلم ذلك من فعل
رسول الله صلى الله عليه وسلم. وإذا استقرينا السمعيات وجدناها أربعة
أقسام. الأول القرآن فإنا نعلم أنه اعتنى بالمبالغة في إشاعته.
الثاني مباني الإسلام الخمس ككلمتي الشهادة والصلاة والزكاة والصوم والحج
وقد أشاعه إشاعة اشترك في معرفته الخواص والعوام. الثالث
أصول المعاملات التي ليست ضرورية مثل أصل البيع والنكاح فإن ذلك أيضاً
قد تواتر بل كالطلاق والعتاق والاستيلاد والتدبير والكتابة. فإن هذا
تواتر عند أهل العلم. وقامت الحجة القاطعة إما بالتواتر وإما بنقل الآحاد
في مشهد جماعات مع سكوتهم والحجة تقوم به لكن العوام لم يشاركوا العلماء في
العلم بل فرض العوام فيه القبول من العلماء. الرابع تفاصيل هذه
الأصول مما يفسد به الصلاة والعبادات وبعض الطهارات ومن المس واللمس والقيء
وتكرار مسح الرأس فهذا الجنس منه ما شاع ومنه ما نقله الآحاد ويجوز
أن يكون ما يعم به البلوى مما نقله الآحاد فلا استحالة فيه ولا مانع فإن ما
أشاعه كان يجوز أن لا يتعبد فيه بالإشاعة وما وكله إلى الآحاد
كان يجوز أن يتعبد فيه بالإشاعة لكن وقع هذه الأمور بل على أن التعبد
وقع كذلك فما كان ليخالف أمر الله تعالى في شيء من ذلك. هذا تمام
الكلام في الأخبار والله أعلم وأحكم. يتلوه كتاب الإجماع

والحمد لله وحده وصلواته على سيدنا
محمد نبيه وآله وسلم تسليماً كثيراً

بسم الله الرحمن الرحيم
رب أعن برحمتك يا أرحم الراحمين. الأصل الثالث من أصول الأدلة
الإجماع. وفيه أبواب.

الباب الأول

في إثبات كونه حجة على منكريه. ومن حاول إثبات كون الإجماع حجة
افتقر إلى تفهيم لفظ الإجماع أولاً ثم إلى بيان تصوره ثانياً ثم إلى بيان إمكان
الاطلاع عليه ثالثاً ثم إلى الدليل على كونه حجة رابعاً. أما تفهيم
لفظه فالإجماع إنما نعني به اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة على أمر من أمور
الدين. ومعناه في اللغة الاتفاق والإزماع. وهو مشترك فمن أزمع
وصمم العزم على إمضاء أمر يقال أجمع. والجماعة إذا اتفقوا يقال أجمعوا وهذا
يصلح لإجماع اليهود والنصارى والاتفاق في غير أمر الدين لكن العرف
خصص اللفظ بما ذكرناه. وذهب النظام إلى أن الإجماع عبارة عن كل قول
قامت حجته وإن كان قول واحد وهو خلاف اللغة والعرف لكنه
سواه على مذهبه إذ لم ير الإجماع حجة وتواتر إليه بالتسامع تحريم مخالفة
الإجماع فقال هو قول قامت حجته. أما الثاني وهو تصوره فدليل تصوره
وجوده فقد وجدنا الأمة مجمعة على أن الصلوات خمس وأن صوم رمضان
واجب وكيف يمتنع تصوره والأمة كلهم متعبدون باتباع النصوص والأدلة القاطعة
ومعرضون للعقاب بمخالفتها وكما لا يمتنع اجتماعهم على الأكل والشرب لتوافق
الدواعي فكذلك على اتباع الحق واتقاء النار. فإن قيل الأمة مع
كثرتها واختلاف دواعيها في الاعتراف بالحق والعناد فيه كيف يتصور اتفاقهم
وذلك محال منها كاتفاقهم على أكل الزبيب في يوم واحد مثلاً. قلنا لا
باعث يجمعهم إلى تناول الزبيب خاصة والجامع لهم باعث على الاعتراف بالحق كيف
وقد تصور إطباق اليهود والنصارى مع كثرتهم على الباطل فلم لا يتصور إطباق

للمسلمين على الحق والكثرة إنما تورث عند تعارض الأشباه والدواعي والصوارف ومستند
الإجماع في الأكثر نصوص متواترة وأمور معلومة ضرورة بقرائن الأحوال والعقلاء
كلهم على منهج واحد نعم هل يتصور الإجماع عن اجتهاد وقياس ذلك فيه كلام
سيأتي إن شاء الله عز وجل ۞ أما الثالث ۞ وهو تصور الاطلاع على الإجماع
فقد قال قوم لو تصور إجماعهم فمن الذي يطلع عليهم مع تفرقهم في الأقطار
فنقول يتصور معرفة ذلك بمشافهتهم إن كانوا عددا يمكن لقاؤهم وإن لم
يمكن عرف مذهب قوم بالمشافهة ومذهب الآخرين بأخبار التواتر
عنهم كما عرفنا أن أصل مذهب جميع أصحاب الشافعي رضي الله عنه منع قتل
المسلم بالذمي وبطلان النكاح بلا ولي ومذهب النصارى التثليث ومذهب
جميع المجوس التثنية ۞ فإن قيل ۞ مذهب أصحاب الشافعي وأبي حنيفة مستند إلى
قول واحد وهو الشافعي وأبو حنيفة وقول الواحد يمكن أن يعلم وكذلك مذهب
النصارى مستند إلى عيسى عليه السلام ۞ أما قول جماعة لا يحصرون كيف نعلم
۞ قلنا ۞ وقول أمة محمد صلى الله عليه وسلم في أمور الدين مستند إلى ما فهموه من محمد صلى
الله عليه وسلم وسمعوه منه ثم إذا انحصر أهل الحل والعقد فكما أمكن أن يعلم
قول واحد أمكن أن يعلم قول الثاني إلى العشرة والعشرين ۞ فإن قيل
لعل واحدا منهم في أسر الكفار وبلاد الروم ۞ قلنا ۞ يجب مراجعته
ومذهب الأسير ينقل كمذهب غيره ويمكن معرفته ثم يشك في موافقته
الآخرين لم يمكن تحقق الإجماع ۞ فإن قيل ۞ فلو عرف مذهبه ربما رجع عنه
بعده ۞ قلنا ۞ لا أثر لرجوعه بعد انعقاد الإجماع فإنه يكون محجوجا به ولا
يتصور رجوع جميعهم إذ يصير أحد الإجماعين خطأ وذلك ممتنع بدليل
السمع ۞ أما الرابع ۞ وهو إقامة الحجة على استحالة الخطأ على الأمة
وفيه الشأن كله وكونه حجة إنما يعلم بكتاب أو سنة متواترة أو عقل
أما الإجماع فلا يمكن إثبات الإجماع به وقد طمعوا في التلقي من الكتاب والسنة والعقل

110

والأقوى السنة ونحن نذكر المسالك الثلاثة ۞ المسلك الأول ۞ التمسك
بالكتاب وذلك قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس
وقوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس الآية وقوله تعالى وممن خلقنا
أمة يهدون بالحق وبه يعدلون وقوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا
وقوله تعالى وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله ومفهومه أن ما اتفقتم
عليه فهو حق وقوله عز وجل فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ومفهومه
أن ما اتفقتم عليه فهو حق وهذه كلها ظواهر لا تنص على الغرض بل لا تدل أيضا دلالة الظواهر
وأقواها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا فإن ذلك يوجب اتباع سبيل المؤمنين
وهذا ما تمسك به الشافعي رحمة الله عليه وقد أطنبنا في كتاب تهذيب
الأصول في توجيه الأسولة على الآية ودفعها والذي نراه أن الآية ليست نصا
في الغرض بل الظاهر أن المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاقه ويتبع غير سبيل
المؤمنين في مشايعته ونصرته ودفع الأعداء عنه نوله ما تولى فكأنه لم يكتف
بالمشاقة حتى يضاف إليها متابعة سبيل المؤمنين في نصرته والذب عنه والانقياد
له فيما يأمر وينهى وهذا هو الظاهر السابق إلى الفهم فإن لم يكن ظاهرا فهو
محتمل ولو فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم الآية بذلك لقبل ولم يجعل ذلك
رفعا للنص كما لو فسر المشاقة بالموافقة واتباع السبيل بالعدول عن السبيل
۞ المسلك الثاني ۞ وهو الأقوى التمسك بقوله صلى الله عليه وسلم
وهو الأقوى التمسك بقوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتي على الخطأ وهذا
من حيث اللفظ أدل على المقصود ولكن ليس بالمتواتر كالكتاب والكتاب
متواتر لكن ليس بنص فطريق تقرير الدليل أن نقول تظاهرت الرواية
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بألفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى في عصمة
هذه الأمة عن الخطأ واشتهر على لسان المرموقين والثقات من الصحابة

أن لا يجمع أمتي على ضلالة صح — أن يسكن صح

كعمر وابن مسعود وأبي سعيد الخدري وأنس بن مالك وابن عمر وأبي هريرة وحذيفة
بن اليمان وغيرهم ممن يطول ذكره من نحو قوله لا تجتمع أمتي على الضلالة ولم يكن الله تعالى
بالذي يجمع أمتي على الضلالة فأعطانيها ومن سره أن يسكن بحبوحة الجنة فليلزم
الجماعة فإن دعوتهم تحيط من ورائهم وإن الشيطان مع الواحد وهو
من الاثنين أبعد وقوله صلى الله عليه وسلم يد الله مع الجماعة ولا يبالي
الله بشذوذ من شذ ولا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يظهر أمر الله
ولا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين لا يضرهم خلاف من خالفهم إلا ما
أصابهم من لأواء ومن خرج من الجماعة أو فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع
ربقة الإسلام من عنقه ومن فارق الجماعة مات ميتة جاهلية وهذه
الأخبار لم تزل ظاهرة في الصحابة والتابعين ومن بعدهم إلى زماننا هذا لم يدفعها
أحد من أهل النقل من سلف الأمة وخلفها بل هي موافقي الأمة ومخالفيها ولم يزل
الأمة يحتج بها في أصول الدين وفروعه ۞ فإن قيل ۞ فما وجه الحجة
ودعوى التواتر في آحاد هذه الأخبار غير ممكن ونقل الآحاد لا يفيد العلم
۞ قلنا ۞ في تقرير وجه الحجة طريقان أحدهما أن يدعي العلم الضروري بأن
رسول الله صلى الله عليه وسلم قد عظم شأن هذه الأمة وأخبر عن عصمتها عن
الخطأ بمجموع هذه الأخبار المتفرقة وإن لم تتواتر آحادها وبمثل ذلك نجد
أنفسنا مضطرين إلى شجاعة علي وسخاوة حاتم وفقه الشافعي وخطابة
الحجاج وميل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى عائشة من نسائه وتعظيمه صحابته
وثنائه عليهم وإن لم تكن آحاد الأخبار فيها متواترة بل يجوز الكذب على كل واحد
منهم لو جردنا النظر إليه ولا يجوز على المجموع وذلك يشبه العلم
بمجموع قرائن آحادها لا ينفك عن الاحتمال ولكن ينتفي الاحتمال عن مجموعها حتى
حصل العلم الضروري ۞ الطريق الثاني ۞ أن لا يدعي علم الاضطرار
بل علم الاستدلال من وجهين ۞ الأول ۞ أن هذه الأحاديث لم تزل مشهورة

111

بين الصحابة والتابعين يتمسكون بها في إثبات الإجماع ولا يظهر أحد فيه خلافا
وإنكارا إلى زمان النظام ويستحيل في مستقر العادة توافق الأمم في أعصار متكررة
على التسليم لما لم تقم الحجة بصحته مع اختلاف الطباع وتفاوت المذاهب في
الرد والقبول ولذلك لم ينفك حكم ثبت بأخبار الآحاد عن خلاف ومخالف
وإبداء تردد فيه ۞ الوجه الثاني ۞ أن المحتجين بها أثبتوا بها أصلا مقطوعا به
وهو الإجماع الذي يحكم به على كتاب الله تعالى وعلى السنة المتواترة ويستحيل
في العادة التسليم لخبر يرفع به الكتاب المقطوع به إلا إذا استند إلى
مستند مقطوع به فأما رفع المقطوع بما ليس معلوما فمحال لا يصح فبعث
لا يقول قائل كيف ترفعون الكتاب القاطع بالإجماع ومستنده خبر غير معلوم
الصحة وكيف يذهل عنه جميع الأمة إلى زمان النظام فيختص بالتنبه له وهذا
وجه الاستدلال وللمنكرين في معارضته ثلاث مقامات الرد والتأويل
والمعارضة ۞ المقام الأول ۞ في الرد وفيه أربعة أسولة ۞ الأول
قولهم لعل واحدا خالف هذه الأخبار وردها ولم ينقل إلينا ۞ قلنا ۞ هذا أيضا
تحيله العادة إذ الإجماع أعظم أصول الدين فلو خالف فيه مخالف لعظم الأمر فيه
واشتهر الخلاف إذ لم يندرس خلاف الصحابة في دية الجنين ومسألة الحرام
وحد الشرب فكيف اندرس الخلاف في أصل عظيم يلزم فيه التضليل
والتبديع لمن أخطأ في نفيه وإثباته وكيف اشتهر خلاف النظام مع سقوط
قدره وخسته ثم لم تثبت واحتفوا لخلافه في أكثر الصحابة والتابعين هذا ما لا يتسع له
عقل العاقل ۞ السؤال الثاني ۞ قالوا قد استدللتم بالخبر ثم استدللتم
بالإجماع على صحة الخبر فهب أنهم أجمعوا على الصحة فما الدليل على أن ما أجمعوا عليه
محقه فهو صحيح وهل النزاع إلا فيه ۞ قلنا ۞ لا بل استندنا على الإجماع
بالخبر وعلى صحة الأخبار بخلو الأعصار عن المدافعة والمخالفة له مع أن العادة
تقضي بكونه إثباتا لأصل قاطع يحكم على القواطع بخبر غير معلوم ۞ فعلمنا

بالعادة كون الخبر مقطوعا به الا بالاجماع والعادة اصل استفاد منها معارف بها نعلم بطلان معارضة القران واندراسها وبطلان دعوى نص الامامة وابطال صلوة الضحى وصوم شوال وان ذلك لو كان لاستحال السكوت عنه

السؤال الثالث قالوا انكرتم على من يقول لعلهم اثبتوا الاجماع لا بهذه الاخبار بل بدليل اخر **قلنا** قد ظهر منهم الاحتجاج بهذه الاخبار في المنع من مخالفة الجماعة وتهديد من خالف الجماعة وبما عرفنا وهذا اولى من ان يقال لو كان لهم مستند لظهر واشتهر فانه قد نقل ايضا تمسكهم بالايات

السؤال الرابع قولهم لو علمت الصحابة صحة هذه الاخبار لم لم يذكروا طرق صحتها للتابعين حتى كان ينقطع الارتياب ويشاركوهم في العلم **قلنا** لانهم عرفوا عصمة هذه الامة بمجموع قراين واخبار وامارات متواترة والفاظ واسباب دلت ضرورة على قصده الى بيان نفي الخطا عن هذه الامة وتلك القراين لا تدخل تحت الحكاية ولا تحيط بها العبارات ولو حكوها لتطرق الى احادها الاحتمالات فاكتفوا بعلم التابعين بان الخبر المتمسك به اصل مقطوع به ووقع التسليم في العادة فكانت العادة في حق التابعين اقوى من الحكاية

المقام الثاني في التاويل ولهم تاويلات ثلثة

الاول قولهم لا تجتمع امتي على الضلالة نفي للكفر والضلال والبدعة فلعله اراد عصمة جميعهم عن الكفر بالتاويل والشبهة وقوله على الخطا لم يتواتر وان صح فالخطا عام فيحمل على الكفر قال الله عز وجل قلنا الضلال في وضع اللسان لا يناسب الكفر قال الله عز وجل ووجدك ضالا فهدى وقال تعالى فعلتها اذا وانا من الضالين وما اراد الكفر بل اراد من المخطئين يقال ضل فلان عن الطريق وضل سعي فلان كذلك الخطا كيف وقد فهم على الضرورة من هذه الالفاظ تعظيم شان هذه الامة وتخصيصها بهذه الفضيلة اما العصمة عن الكفر فقد انعم بها في حق علي وابن

مسعود وابي وزيد بن ثابت على مذهب النظام لانهم ماتوا على الحق وكم من احاد عصموا عن الكفر حتى ماتوا فاي خاصية للامة فدل انه اراد ما لا يعصم عنه الاحاد من سهو وخطا وكذب تعصم عنه الامة تنزيلا لجميع الامة منزلة النبي صلى الله عليه وسلم في العصمة عن الخطا في الدين اما في غير الدين من انشاء حرب وصلح وعمارة بلدة فالعموم يقتضي العصمة للامة عنه ايضا ولكن ذلك مشكوك فيه وامر الدين مقطوع بوجوب العصمة فيه كما في حق النبي صلى الله عليه وسلم فانه اخطا في امر تابير النخل ثم قال انتم اعرف بامر دنياكم وانا اعرف بامر دينكم

التاويل الثاني قولهم غاية هذا ان يكون عاما يوجب العصمة عن كل خطا فيحتمل ان يكون المراد به بعض انواع الخطا من الشهادة في الاخرة او ما يوافق النص المتواتر او ما يوافق دليل العقل دون ما يكون بالاجتهاد والقياس **قلنا** لا ذاهب من الامة الى هذا التفصيل اذ ما دل في العقل على تجويز الخطا عليهم في شيء دل على تجويزه في شيء اخر فاذا الركون الى تخصيص بالتحكم وقد ذم من خالف الجماعة وامر بالموافقة فان لم تكن ما فيه العصمة معلوما فاستحال الاتباع الا ان تثبت العصمة مطلقا وبه تثبت فضيلة الامة ويشرفها اما العصمة عن البعض دون البعض فهذا ثبت لكل كافر وضال عن المسلمين اذ ما من شخص يخطئ في كل شيء بل ما من انسان الا ويعصم عن الخطا في بعض الاشياء

التاويل الثالث قولهم ان امته كل من امن به الى يوم القيمة فجملة هؤلاء من اول الاسلام الى اخر عمر الدنيا لا يجتمعون على الخطا بل كل حكم اتفق على الوفاق في جميع الاعصار كلها بغير تغيير فهو حق اذ الامة عبارة عن الجميع كيف وان زيد ما تواتي زمانا من الامة واجماع من بعدهم ليس اجماع جميع الامة بل لا يبقى لو كانوا ابدا خالفوا من مات او من بعدهم اجماع وليسا من الامة من خالف ولو كانوا كذلك اذا لم يوافقوا **قلنا** كما لا يجوز ان يراد بالامة المجانين والاطفال والسقط والجنين وان كانوا من الامة فلا يجوز ان يراد به الميت والذي لم يخلق بعد بل

المفهوم منه قوم يتصور منهم اختلاف واجماع ولا يتصور الاختلاف والاجماع من المعدوم والميت والدليل عليه انه عليه السلم امر باتباع الجماعة وذم من شذ عن الموافقة فان كان المراد ما ذكروه فانما يتصور الاتباع والمخالفة في القيامة لا في الدنيا فيعلم قطعا ان المراد به اجماع يمكن خرقه ومخالفته في الدنيا وذلك هم الموجودون في كل عصر اما اذا مات وسبق من خلافه فان مذهبه لا يموت بموته وسياتي فيه كلام شاف ان شاء الله تعالى

المقام الثالث المعارضة

بالايات والاخبار اما الايات فكل ما فيها منع من الكفر والردة والفعل الباطل فهو عام مع الجميع فان لم يكن ذلك ممكنا فكيف نهوا عنه كقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله عز وجل ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر وقوله سبحانه وتبارك ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وامثال ذلك **قلنا** ليس هذا نهيا لهم عن الاجتماع بل هو نهي لاحاد وان كان كل واحد على حياله داخلا في النهي وان سلم فليس من شرط النهي وقوع المنهي عنه ولا جواز وقوعه فان الله تعالى علم ان جميع المعاصي لا تقع منهم رضي الله عنهم ونهاهم عن الجميع وخلاف المعلوم غير واقع وقال لرسوله صلى الله عليه وسلم لئن اشركت ليحبطن عملك وقال تعالى ولا تكونن من الجاهلين وعلم انه قد عصمه منه وان ذلك لا يقع واما الاخبار فكقوله عليه السلم بدا الاسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدا وكقوله عليه السلم خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب حتى ان الرجل ليحلف وما يستحلف ويشهد وما يستشهد وكقوله صلى الله عليه لا تقوم القيمة الا على شرار امتي **قلنا** هذا وامثاله يدل على كثرة العصيان والكذب ولا يدل على انه لا يبقى متمسك بالحق ولا يناقض قوله عليه السلام لا تزال طايفة من امتي على الحق حتى ياتي امر الله

وحتى يظهر الدجال كيف ولا تجزي هذه الاخبار في النجدة والظهور مجرى الاخبار التي تمسكنا بها

المسلك الثالث

التمسك بطريق المعنى وبيانه ان الصحابة رضوان الله عليهم اذا قضوا بقضية وزعموا انهم قاطعون بها فلا يقطعون بها الا عن مستند قاطع واذا كثروا كثرة تنتهي الى حد التواتر فالعادة تحيل عليهم قصد الكذب وتحيل عليهم الغلط حتى لا ينتبه واحد منهم الى الحق في ذلك والى ان القطع بدليل غير قاطع خطا فقطعهم في غير محل القطع محال في العادة فان قضوا عن اجتهاد واتفقوا عليه فنعلم ان التابعين كانوا يشددون النكير على مخالفيهم ويقطعون به وقطعهم بذلك قطع في غير محل القطع فلا يكون ذلك ايضا الا عن قاطع والا فيستحيل في العادة ان يشذ عن جميعهم الحق مع كثرتهم حتى لا ينتبه واحد للحق وكذلك نعلم ان التابعين لو اجمعوا على شيء انكروا مثل التابعين على المخالف وقطعوا بالانكار وهو قطع في غير محل القطع فالعادة تحيل ذلك الا عن قاطع وعلى مساق هذا قالوا لو رجع اهل الحل والعقد الى عدد ينقص عن عدد التواتر فلا يستحيل عليهم الخطا في العادة ولا تعمد الكذب ساغ عليهم فلا حجة فيه وهذه الطريقة ضعيفة عندنا لان منشا الخطا اما تعمد الكذب او ظنهم بالشيء قاطعا قاطعا وليس كذلك والاول غير جائز على عدد التواتر واما الثاني فجائز فقد قطع اليهود ببطلان نبوة عيسى ومحمد صلى الله عليهما وسلم وهم اكثر من عدد التواتر وهو قطع في غير محل القطع لانهم ظنوا ما ليس بقاطع قاطعا والمنكرون لحدث العالم والسوفسطائية وسائر انواع البدع والضلال عددهم بالغ مبلغ التواتر وحصل القطع باخبارهم ولكن خطا والقطع في غير محل القطع فهذا القائل يلزمه ان يجعل اجماع اليهود والنصارى حجة ولا يخصص بهذه الامة وقد اجمعوا على بطلان دين الاسلام

فان **قيل** هذا تمسك بالعادة وانتم في نصره

ح استرو جنح اى ملتم عه

المسلك الثاني استند وحتم الى العادة وهذا عين الاول قلنا العادة
لا تحيل على عدد التواتر ان يظنوا ما ليس بقاطع قاطعا وعلى هذا قلنا ان من شرط خبر
التواتر ان يستند الى محسوس والعادة تحيل الانقياد والسكوت ممن رفع الكتاب
والسنة المتواترة بالاجماع دليل حجة مظنون عن مقطوع به فكل ما هو مقطوع
ضروري به نعلم بالحس او بقرينة حال او بالبديهة فنقطع ان سبق الناس في
دركه والعادة تحيل الذهول عنه على اهل التواتر وما هو نظري فطرقه مختلفة
فلا يستحيل في العادة ان يجتمع اهل التواتر على الغلط فيه فهذا هو الفرق بين المسلكين
فان قيل بان المسلك الثاني ان ما اجمعوا عليه هو حق وليس خطأ فما الدليل على
وجوب اتباعه وكل مجتهد مصيب ~~ليس خطأ فما الدليل على وجوب اتباعه~~ ولا يجب على
مجتهد اخر اتباعه فالشاهد المزور مبطل ويجب على القاضي اتباعه فوجوب الاتباع غير
وكون الشيء حقا غير قلنا اجمعت الامة على وجوب الاتباع للاجماع وانه من الحق
الذي يجب اتباعه ويجب كونهم محقين في قولهم يجب اتباع الاجماع ثم نقول كل
حق علم كونه حقا فالاصل وجوب الاتباع والمجتهد يجب اتباعه الا على المجتهد
الذي هو مخالف له فقد لم الحق الذي حصل للمجتهد به عاما حصل باجتهاده عنده
فحقه والشاهد المزور لو علم كونه مزورا لم يسمع ويدل عليه ايضا ذمه من خالف
الجماعة وانه ذكر هذا في معرض الثناء على الامة ولا يحصل ذلك الا بوجوب الاتباع
والا فلا يبقى له معنى الا انهم محقون اذا اصابوا دليل الحق وذلك جائز
في حق كل واحد من افراد المؤمنين فليس فيه مدح وتخصيص البتة

الباب الثاني في اركان الاجماع

وله ركنان المجمعون ونفس الاجماع الركن الاول المجمعون
وهم امة محمد صلى الله عليه وسلم وظاهر هذا يتناول كل مسلم لكن لكل
ظاهر طرفان في الايجاب والنفي واوساط متشابهة اما الواضح

في الايجاب فهو كل مجتهد مقبول الفتوى فهو من اهل الحل والعقد قطعا ولا بد من موافقته
في الاجماع واما الواضح في النفي فالاطفال والمجانين والاجنة فانهم وان كانوا
من الامة فنعلم انه ما اراد بقوله لا تجتمع امتي على الخطأ الا من يتصور منه الخلاف
والوفاق في المسألة بعد فهمها فلا يدخل فيه من لا يفهمها وبين الدرجتين
العوام المكلفون والفقيه الذي ليس باصولي والاصولي الذي ليس بفقيه والمجتهد
الفاسق والمبتدع والناشئ من التابعين مثلا اذا قارب الاجتهاد في عصر الصحابة
فنرتب كل واحد مسألة مسألة تصور دخول العوام في الاجماع
فان الشريعة تنقسم الى ما يشترك في دركه العوام والخواص كالصلوات
الخمس ووجوب الصوم والزكاة فهذا اجمع عليه العوام وتوافقوا الخواص
في الاجماع والى ما يختص بدركه الخواص كتفصيل احكام الصلاة والبيع
والتدبير والاستيلاد فما اجمع عليه الخواص فالعوام متفقون على ان
الحق فيما اجمع عليه اهل الحل والعقد لا يضمرون فيه خلافا اصلا فهم موافقوا
اصابه وحسن تسميته ذلك اجماع الامة قاطبة كما ان الجند اذا حكموا
جماعة من اهل الراي والتدبير في مصالح اهل قلعة فصالحوا على شيء قيل هذا باتفاق جميع
الجند فاذا كل مجمع عليه من المجتهدين فهو مجمع من جهة العوام وبه يتم اجماع
الامة فان قيل فلو خالف عامي في واقعة اجمع عليها الخواص من
اهل العصر فهل ينعقد الاجماع دونه فان كان ينعقد فكيف خرج العامي
من الامة وان لم ينعقد فكيف ينعقد بقول العامي قلنا قد اختلف
الناس فيه فقال قوم لا ينعقد لانه من الامة فلا بد من تسليمه بالجملة
او بالتفصيل وقال الاخرون وهو الاصح انه ينعقد لدليلين احدهما
ان العامي ليس اهلا لطلب الصواب اذ ليس له آلة هذا الشأن فهو كالصبي
والمجنون في نقصان الآلة ولا نفهم من عصمة الامة من الخطأ الا عصمة من يتصور
منه الاصابة لاهليته والثاني وهو الاقوى ان العصر الاول من الصحابة

فقوى

مجي

قد اجمعوا على انه لا عبرة بالعوام في هذا الباب اعني خواص الصحابة وعوامهم ولان العامي
اذا قال قولا علم انه يقوله عن جهل وانه ليس يدري ما يقول وانه ليس اهلا للوفاق
والخلاف فيه وعن هذا لا يتصور صدور هذا من عامي عاقل لان العاقل يفوض ما لا
يدري الى من يدري فهذه صورة فرضت ولا وقوع لها اصلا ويدل عليه انعقاد
الاجماع على ان العامي يعصي بمخالفة العلماء ويحرم عليه ذلك ويدل على عصيانه
ما ورد من ذم الرؤساء الجهال اذا ضلوا واضلوا بغير علم وقوله تعالى لعلمه
الذين يستنبطونه منهم فردهم عند النزاع الى اهل الاستنباط وفيه
وردت اخبار كثيرة بايجاب المراجعة للعلماء وتحريم فتوى العامة
بالجهل والهوى وهذا لا يدل على انعقاد الاجماع دونهم فانه يجوز ان يعصي بالمخالفة
كما يعصي من خالف خبر الواحد ولكن يمتنع وجود الاجماع مع مخالفته والحجة
في الاجماع فاذا امتنع بمعصيته او بالتبين معصيته فلا حجة وانما الدليل ما ذكرنا
من قبل مسألة اذا قلنا لا يعتبر قول العوام لقصور آلة الفهم فرب متكلم ونحوي
ومفسر ومحدث هو ناقص الآلة في درك الاحكام فقال قوم لا يعتد الا بقول
ائمة المذاهب المستقلين بالفتوى كالشافعي ومالك وابي حنيفة وامثالهم
من الصحابة والتابعين ومنهم من ضم الى الائمة الفقهاء الحافظين لاحكام الفروع
الناهضين بها لكن اخرج الاصولي الذي يعرف تفاصيل الاصول ولا
حفظها والصحيح ان الاصولي العارف بمدارك الاحكام وكيفية تلقيها
من المفهوم والمنظوم وصيغة الامر والنهي والعموم بل ذو الآلة من هو متمكن
وكيفية تعليل النصوص اولى بالاعتداد بقوله من الفقيه الحافظ للفروع
بل ذو الآلة من هو متمكن من درك الاحكام اذا اراد وان لم يحفظ الفروع
والاصولي قادر عليه والفقيه الحافظ للفروع لا يمكن منه وانه لا يعتبر
حفظ الفروع لان العباس والزبير وطلحة وسعدا وعبد الرحمن بن عوف وسعيد
بن زيد بن عمرو بن نفيل وابا عبيدة بن الجراح وامثالهم ممن لم ينصب نفسه

للفتوى وانما ينتصب لها انتصاب العبادلة وكابن عمر وزيد بن ثابت ومعاذ
كانوا يعتدون بخلافهم لو خالفوا وكيف لا وكانوا اصلح من الائمة الفقهاء
وسمى اكثرهم في الشورى وما كانوا يحفظون الفروع بل لم تكن الفروع
موضوعة بعد لكن عرفوا الكتاب والسنة وكانوا اهلا لفهمهما والحافظ
للفروع فهل لا يحفظ دقائق فروع الحيض والوصايا بل فاصل هذه الفروع
كهذه الدقائق فلا يشترط حفظها فيبعد ان يعتد بخلاف الاصولي
وبخلاف الفقيه المبرز لانهم ذوو الآلة الكاملة ويقولون ما يقولون عن
دليل اما النحوي والمتكلم فلا يعتد بهم لانهم عوام في حق هذا العلم الا انه
يقع الخلاف في مسألة تنبني على النحو او على الكلام فان قيل فهذه المسألة
قطعية ام اجتهادية قلنا هي اجتهادية ولكن اذا جوزنا ان يكون قوله
معتبرا صار الاجماع مشكوكا فيه عند مخالفته فلا يصير حجة قاطعة الا
يكون قاطعا اذ لم يخالف هو الا ان خلاف العوام فلا نفع ولو وقع فهو قول باللسان
فهو معترف بكونه جاهلا لا بما يقول فبطلان قوله مقطوع به كقول الصبي فاما
هذا فليس كذلك فان قيل فاذا اخطأ فقلد الاصولي الفقهاء فيما اتفقوا
عليه من الفروع واقر بانه حق فهل ينعقد الاجماع به قلنا نعم لانه لا مخالفة
وقد وافق الاصولي جملة وان لم يعرف التفصيل كما ان الفقهاء اتفقوا على ما
اجمع عليه المتكلمون في باب الاستطاعة والعجز والاجسام والضد
والمثل والخلاف فهو صواب يحصل الاجماع باتفاق الجملة كما يحصل من العوام
لان كل فريق كالعامي بالاضافة الى ما لم يحصل آلته وان حصل علما آخر
مسألة المبتدع اذا خالف لم ينعقد الاجماع دونه اذا لم يكفر
بل هو كمجتهد فاسق وخلاف المجتهد الفاسق معتبر فان قيل
لعله يكذب في اظهار الخلاف وهو لا يعتقده قلنا لعله يصدق فلا بد
من موافقته ولم تتحقق موافقته كيف نحن نعلم اعتقاد الفاسق بقرائن

بالموافقه

أحواله في مناظرته واستدلاله والمسلح بقيه يقبل قوله فانه لا يدري انه فاسق
اما اذا كفر ببدعته فعند ذلك لا يعتبر خلافه ؛ وان كان يصلي الى
القبلة ويعتقد في نفسه انه مسلم لان الامة ليس عبارة عن المصلين الى
القبلة ؛ بل عن المومنين فهو كافر وان كان لا يدري انه كافر ؛ نعم
لو قال بالتشبيه والتجسيم وكفرناه فلا يستدل على بطلان مذهبه باجماع
مخالفيه على بطلان التجسيم مصيرا الى انهم كل الامة دونه لان كونهم كل
الامة موقوف على اخراج هذا من الامة والاخراج من الامة موقوف على
دليل التكفير ؛ فلا يجوز ان يكون دليل تكفيره ما هو موقوف على تكفيره
فيودي الى اثبات الشي بنفسه ؛ نعم ان كفرناه بدليل عقلي ثم خالف في مسئلة
اخرى لم يلتفت اليه فلو تاب وهو مصر على المخالفة في تلك المسئلة التي
اجمعوا عليها في حال كفره فلا يلتفت الى خلافه بعد الاسلام لانه مسبوق
باجماع كل الامة ؛ وكان المجمعون في ذلك الوقت كل الامة دونه فصار كما لو
خالف كافر كافة الامة ثم اسلم وهو مصر على ذلك الخلاف ؛ فان ذلك لا يلتفت
اليه الا على قول من يشترط انقراض العصر على الاجماع اذ لم يعلم انه بدعته توجب
الكفر وظن ان الاجماع لا ينعقد دونه فهل يعذر من حيث انه جهل ان الامة ليس
معذوره مايكفره من المتأولين ؛ قلنا المسئلة صورتان احداهما ان يقول
الفقهاء لا ندري ان بدعته توجب الكفر ام لا ففي هذه الصورة لا يعذرون
اذ يلزمهم مراجعة علماء الاصول ؛ فاذا افتى العلماء بكفره فعليهم التقليد ؛ فان لم يقنعهم ذلك فعليهم السوال عن الدليل حتى اذا
ذكروا لهم دليلهم فهموه لا محالة لان دليله قاطع ؛ فان لم يذكروه
فلا يكونون معذورين كمن لا يدرك دليل صدق الرسول فانه لا عذر
مع نصب الله عز وجل الادلة القاطعة ؛ الصورة الثانية ان لا يكون قد
بلغته بدعته وعقيدته ؛ فترك الاجماع لمخالفته فهو معذور في خطايه

وغير معذور في خطايه وكان الاجماع لم يتم في حقه كما اذا لم يبلغه الدليل الناسخ
لانه غير منسوب الى التقصير بخلاف الصورة ؛ الاولى فانه قادر على المراجعة
والبحث فلا عذر له في تركه بل هو كمن قبل شهادة الخوارج وحكم بها فهو مخطي لان الدليل على
تكفير الخوارج على علي وعثمان والقائلين بتكفيرهما المعتقدين استباحة دمهما واموالهما
ظاهر يدرك على القرب فلا يعذر من لا يعرفه بخلاف من حكم بشهادة الزور
وهو لا يعرف لانه لا طريق له الى معرفة صدق الشاهد وله طريق الى معرفة
كفره ؛ فان قيل وما الذي يكفر به ؛ قلنا الخطب في ذلك طويل
وقد اشرنا الى منهجه في كتاب فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة والقدر
الذي نذكره انه يرجع الى ثلثة اقسام ؛ الاول ما يكون نفس اعتقاده
كفرا كانكار الصانع وصفاته وجحد النبوة ؛ الثاني ما يمنعه اعتقاده
من الاعتراف بالصانع وصفاته وتصديق رسله ويلزمه انكار ذلك من حيث
التناقض ؛ الثالث ما ورد التوقيف بانه لا يصدر الا من كافر كعبادة
النيران والسجود للصنم ؛ وجحد سورة من القرآن ؛ وتكذيب بعض
الرسل واستحلال الزنا والخمر ؛ وترك الصلوة ؛ وبالجملة انكار ما عرف بالتواتر
والضرورة من الشريعة ؛ مسئلة قال قوم لا ينعقد باجماع غير
الصحابة وسنبطله ان شاء الله ؛ وقال قوم ينعقد باجماع التابعين بعد الصحابة
لكن لا يعتد بخلاف التابعي في زمن الصحابة ولا يرفع اجماع الصحابة بخلافه
وهذا فاسد مهما بلغ التابعي رتبة الاجتهاد قبل تمام الاجماع لانه من الامة
فاجماع غيره لا يكون اجماع جميع الامة بل اجماع البعض والحجة في اجماع الكل نعم
لو اجمعوا ثم بلغ رتبة الاجتهاد فهو مسبوق بالاجماع فليس له الان ان يخالف كمن
اسلم بعد تمام الاجماع ؛ ويدل عليه قوله تعالى فما اختلفتم فيه من شي فحكمه الى
الله وهذا مختلف فيه ؛ ويدل عليه اجماع الصحابة على تسويغ الخلاف للتابعي وعدم
انكارهم فهو اجماع منهم على جواز الخلاف ؛ كيف وقد علم ان كثيرا من اصحاب

عبد الله بن مسعود كعلقمة والاسود ونحوهما كانوا يفتون في عصر الصحابة ؛
وكذلك الحسن البصري وسعيد بن المسيب ؛ فكيف لا يعتبر خلافهم وعلى
الجملة فلا ينفصل الصحابي عن التابعي الا بفضيلة الصحبة ولو كانت هذه الفضيلة تخصص
الاجماع لسقط قول الانصار بقول المهاجرين وقول المهاجرين بقول العشرة
وقول العشرة بقول الخلفاء الاربعة ؛ وقولهم بقول ابي بكر وعمر رضي الله
عنهم اجمعين ؛ فان قيل روي عن عائشة رضي الله عنها انها انكرت
على ابي سلمة بن عبد الرحمن مجاراته الصحابة رضي الله عنهم وقالت فروج يصقع
مع الديكة ؛ قلنا ما ذكرناه مقطوع به وليس النقل عن عائشة
مقول الا احاد وان ثبت فهو مذهب عائشة ولا حجة فيه ثم لعلها ارادت منعه
من المخالفة فيما سبق اجماعهم عليه او لعلها انكرت خلافه في مسئلة لا تحتمل
الاجتهاد في اعتقادها كما انكرت على زيد بن ارقم في مسئلة العينة وطنت ان
وجوب حسم الذريعة قطعي ؛ واعلم ان هذه المسئلة تصور الخلاف فيها
مع من يوافق على ان اجماع الصحابة يرتفع بمخالفة واحد من الصحابة اما من ذهب
الى انه لا يرتفع خلاف الاكثر بالاقل فكيف ما كان فلا يختص كلامه بالتابعي ؛
مسئلة الاجماع من الاكثر ليس بحجة مع مخالفة الاقل وقال قوم هو حجة
وقال قوم ان بلغ عدد الاقل عدد التواتر اندفع الاجماع وان نقص فلا يندفع والمعتمد عندنا
ان العصمة انما تثبت للامة بكليتها وليس هذا اجماع الجميع بل هو مختلف فيه ؛ وقد
قال تعالى وما اختلفتم فيه من شي فحكمه الى الله فان قيل قد يطلق الامة
ويراد به الاكثر ؛ قلنا من يقول بالعموم يحمل ذلك على الجميع ولا يجوز التخصيص
بالتحكم بل بدليل او ضرورة ولا ضرورة ها هنا ومن لا يقول به فيجوز ان
يريد به الاقل وعند ذلك لا يتميز البعض المراد عما ليس بمراد فلا بد من اجماع الجميع
ليعلم ان البعض المراد داخل فيه كيف وقد وردت اخبار تدل على قلة اهل الحق
حتى قال وهم يومئذ الاقلون وقال عليه السلم سيعود غريبا كما بدا ؛ وقال تعالى
ويكرهون الضيف ويزيدون الاكثر

اكثرهم لا يعقلون وقال تعالى وقليل من عبادي الشكور ؛ وقال عز وجل كم من فئة
قليلة غلبت فئة كثيرة وان لم يكن ضابط ومراد فلا خلاص الا باعتبار قول الجميع ؛ الدليل
الثاني اجماع الصحابة على تجويز الخلاف للاحاد فكم من مسئلة قد انفرد فيها
الاحاد بمذهب كانفراد ابن عباس بالعول فانه انكره ؛ فان قيل
انما انكروا على ابن عباس تحليل المتعة وان الربا في النسيئة وانكرت عائشة
رضي الله عنها على زيد بن ارقم مسئلة العينة وانكروا على ابي موسى قوله النوم لا
ينقض الوضوء وعلى ابي طلحة القول بان اكل البرد لا يفطر وذلك لانفرادهم به
قلنا انما المخالفتهم السنة الواردة فيه المشهورة بينهم او المخالفتهم دليله
ظاهرة قامت عندهم ثم نقول هب انهم انكروا انفراد المنفرد والمنفرد
ينكر عليهم انكارهم فلا ينعقد الاجماع فلا حجة في انكارهم مع مخالفة الواحد ؛
ولهم شبهتان ؛ الشبهة الاولى قولهم قول الواحد فيما اخبر
عن نفسه لا يورث العلم فكيف تدفع به قول عدد حصل العلم باخبارهم عن انفسهم
لبلوغهم عدد التواتر وعن هذا قال قوم عدد الاقل ان بلغ التواتر اندفع به الاجماع
وهذا فاسد من ثلثة اوجه ؛ الاول ان صدق الاكثر وان علم فليس
ذلك صدق جميع الامة وانما هم والحجة في اتفاق الجميع فسقطت الحجة لانهم
ليسوا كل الامة ؛ الثاني ان كذب الواحد ليس بمعلوم فلعله صادق فلا
تكون المسئلة اتفاقا من جميع الصادقين ان كان صادقا ؛ الثالث انه لا نظر الى ما
يضمرونه بل التعبد متعلق بما يظهرون فهو مذهبهم وسبيلهم لا ما اضمروه
فان قيل هل يجوز ان تضمر الامة خلاف ما تظهر ؛ قلنا ذلك ان كان انما
يكون عن تقية والجاء وذلك يظهر ويشتهر وان لم يشتهر فهو محال لانه يودي الى اجماع
الامة على الضلال الباطل وهو ممتنع بدليل السمع ؛ الشبهة
الثانية ان مخالفة الواحد شذوذ عن الجماعة وهو منهي عنه
وقد ورد ذم الشاذ وانه كالشاذة من الغنم عن القطيع ؛ قلنا الشاذ

ومن خرج

عبارة عن الخارج من الجماعة بعد الدخول فيها فأما من دخل في الإجماع لا يقبل
خلافه بعده وهو الشذوذ أما الذي لم يدخل أصلا فلا يسمى شاذا
فإن قيل فقد قال صلى الله عليه وسلم عليكم بالسواد الأعظم
فإن الشيطان مع الواحد وهو عن الاثنين أبعد قلنا أراد به الشاذ
والخارج على الإمام بمخالفة الأكثر على وجه يثير الفتنة وقوله وهو عن
الاثنين أبعد أراد به الحث على طلب الرفيق في الطريق ولذلك قال والثلاثة
ركب وقد قال بعضهم قول الأكثر حجة وليس بإجماع وهو تحكم بقوله إنه
حجة إذ لا دليل عليه وقد قال بعضهم مراده به أن اتباع الأكثر أولى
قلنا هذا يستقيم في الاجتهاد وفي حق المقلد إذا لم يجد ترجيحا بين
المجتهدين سوى الكثرة أما المجتهد فعليه اتباع الدليل دون الأكثر
لأنه إن خالفه واحد لم يلزمه اتباعه وإن انضم إليه مخالف آخر لم يلزمه
الاتباع. مسئلة قال مالك رضي الله عنه الحجة في إجماع أهل المدينة
فقط وقال قوم المعتبر إجماع الحرمين مكة والمدينة والمصرين الكوفة والبصرة
وما أراد المحصلون بهذا إلا أن هذه البقاع جمعت في زمان الصحابة أهل الحل
والعقد فإن أراد مالك أن المدينة هي الجامعة لهم فمسلم له ذلك لو جمعت
وعند ذلك لا يكون للمكان فيه تأثير وليس ذلك مسلما بل لم تجمع المدينة
جميع العلماء لا قبل الهجرة ولا بعدها بل ما زالوا متفرقين في الأسفار والغزوات
والأمصار فلا وجه لكلام مالك إلا أن يقول عمل أهل المدينة حجة لأنهم
الأكثرون والعبرة بقول الأكثر وقد أفسدناه أو يقول إن اتفاقهم
في قول أو عمل يدل على أنهم استندوا إلى سماع قاطع فإن الوحي الناسخ نزل فيهم فلا تشذ عنهم
مدارك الشريعة وهذا تحكم إذ لا يستحيل أن يسمع غيرهم حديثا من رسول
الله صلى الله عليه وسلم في سفر أو في المدينة لكن يخرج منها قبل نقله
فالحجة في الإجماع ولا إجماع وقد تكلف لمالك رضي الله عنه معاذير

وتأويلات استقصيناها في كتاب التهذيب ولا حاجة إليها وربما احتجوا بثناء
رسول الله صلى الله عليه وسلم على المدينة وعلى أهلها وذلك يدل على فضيلتهم
وكثرة ثوابهم لسكونهم المدينة ولا يدل على تخصيص الإجماع بهم وقد
قال قوم الحجة في اتفاق الخلفاء الأربعة وهو تحكم لا دليل عليه بل تخيله
جماعة من أن قول الصحابي حجة وسيأتي في موضعه إن شاء الله تعالى
مسئلة اختلفوا في أنه هل يشترط أن يبلغ أهل الإجماع عدد التواتر أما
من أخذه من دليل العقل واستحالة الخطأ بحكم العادة فيلزمه الاشتراط
والذين أخذوه من السمع اختلفوا فيه فمن شرط قال لأنه إذا نقص عددهم فلم
نعلم إيمانهم بقولهم فضلا عن غيره وهذا فاسد من وجهين أحدهما
أنه نعلم إيمانهم لا بقولهم لكن بقوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من أمتي
على الحق حتى يأتي أمر الله وحتى يظهر الدجال فإذا لم يكن على وجه الأرض مسلم
سواهم فهم على الحق الثاني أنا لم نتعبد بالباطن فإنما أمة محمد من
آمن بمحمد ظاهرا لا وقوفا على الباطن وإذا ظهر أنا متعبدون باتباعهم
فيجوز أن يستدل بهذا على أنهم صادقون لأن الله تعالى لا يتعبد باتباع الكاذب
وتعظيمه ولا هدايته فإن قيل كيف يتصور رجوع عدد المسلمين
إلى ما دون عدد التواتر وذلك يؤدي إلى انقطاع التكليف فإن التكليف
يدوم بدوام الحجة والحجة تقوم بخبر التواتر عن أعلام النبوة وعن وجود
محمد صلى الله عليه وسلم وتحديه بالنبوة والكفار لا يقومون بنشر
أعلام النبوة بل يجتهدون في طمسها فالسلف من الأمة مجمعون على دوام التكليف
إلى يوم القيامة ففي ضمنه الإجماع على استحالة اندراس الأعلام وفي نقصان عدد التواتر
توجب اندراسها فإذا لم يتصور وجود هذه الحادثة فكيف الخوض
في حكمها قلنا يحتمل أن نقول ذلك ممتنع لهذه الأدلة وإنما معنى تصوير
هذه المسئلة رجوع أهل الحل والعقد إلى ما دون عدد التواتر فإن قطعنا

عدد

قول العلماء مع

2 قوله يدوم سوابر العوام يعني ما نقوله عن أهل الحل والعقد والله أعلم

بأن قول العوام لا يعتبر فقد يدوم أعلام الشرع بتواتر العوام ويحتمل أن يقال يسوغ
وقوعها والله تعالى يديم الإسلام بالتواتر الحاصل من جهة المسلمين والكفار
فيحدثون بوجود محمد صلى الله عليه وسلم ووجود معجزاته وإن لم يعترفوا
بكونها معجزة أو يخرق الله تعالى العادة فيحصل العلم بقول القليل مع القرائن
المعلومة في مناظراته وتشديده فقد يحصل العلم من غير خرق عادة فبجميع
هذه الوجوه يبقى الشرع محفوظا فإن قيل فإذا جاز أن ينقص عدد
أهل الحل والعقد فلو رجع إلى واحد فهل يكون مجرد قوله حجة قاطعة
قلنا إن اعتبرنا موافقة العوام فإذا قال قولا وساعده العوام ولم يخالفه
فهو إجماع الأمة فيكون حجة إذ لو لم يكن حجة لكان قد اجتمعت الأمة على الضلالة
والخطأ وإن لم يلتفت إلى قول العوام فلم يوجد ما يتحقق فيه اسم الإجماع والإجماع
يستدعي اجتماعا وذلك عددا بالضرورة حتى يسمى إجماعا فلا أقل من اثنين
أو ثلاثة وهذا كله يتصور على مذهب من يعتبر إجماع من بعد الصحابة فأما من لا
يقول إلا بإجماع الصحابة فلا يلزمه شيء من ذلك لأن الصحابة رضوان الله عليهم
قد جاوز عددهم عدد التواتر. مسئلة ذهب داود وشيعته من
أهل الظاهر إلى أنه لا حجة أعني السنة والكتاب والعقل لا تفرق بين عصر
وعصر فالتابعون إذا أجمعوا فهو إجماع من جميع الأمة ومن خالفهم فهو سالك
غير سبيل المؤمنين ويستحيل بحكم العادة أن يشذ الحق عنهم مع كثرتهم عند
من أخذه من العادة ولهم شبهتان وأضعفهما قولهم [illegible]
الخبر والآية وقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين ولا الذين فعلوا الإيمان
وهم الموجودون وقت نزول الآية فإن المعدوم لا يوصف بالإيمان ولا يكون
له سبيل وقوله عليه السلام لا تجتمع أمتي على الخطأ يتناول الأمة الذين آمنوا
به ويتصور إجماعهم واختلافهم وهم الموجودون وهذا باطل إذ
يلزم على مساقه أن لا ينعقد الإجماع بعد موت سعد بن معاذ وحمزة من الشهداء

في الهامش: في إجماع من بعد الصحابة وهو فاسد لأن الأدلة الثلاثة على كون الإجماع حجة

من المهاجرين ممن كانوا موجودين عند نزول الآية فإن إجماع من وراءهم ليس إجماع
جميع المؤمنين وكل الأمة ويلزم أن لا يعتد بخلاف من أسلم بعد نزول الآية وكانت
الآية بعد ذلك وقد أجمعوا وإياهم والصحابة على أن موت واحد من الصحابة لا يحسم
باب الإجماع بل إجماع الصحابة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة بالاتفاق
وكم من صحابي استشهد في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد نزول الآية
الشبهة الثانية أن الواجب اتباع سبيل جميع المؤمنين وإجماع
جميع الأمة وليس التابعون جميع الأمة فإن الصحابة وإن ماتوا لم يخرجوا من الأمة
ولذلك لو خالف واحد من الصحابة ثم أجمع عليه التابعون لا يكون قول جميع الأمة
ولا يحرم الأخذ بقول الصحابي فإذا كان خلاف بعض الصحابة يدفع اجتماع التابعين
فعدم وفاقهم أيضا يدفع لأنهم بالموت لم يخرجوا عن كونهم من الأمة قالوا وقال
هذا اقتضى أن لا يثبت وصف الكلية أيضا للصحابة بل يشترط لحوق التابعين
ومن وافقهم إلى القيامة فإنهم كل الأمة لكن لو اعتبر ذلك لم ينتفع بالإجماع إلا في القيامة
فثبت أن وصف الكلية لمن دخل في الوجود دون من لم يدخل فلا يشترط إلى إخراج
الصحابة من الجملة وعند ذلك لا يثبت وصف كلية الأمة للتابعين والجواب
أنه كما بطل على القطع الالتفات إلى اللاحقين بطل به الالتفات إلى الماضين ولولا ذلك
لما انعقد إجماع الصحابة ~~بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم~~ بعد موت واحد
من المسلمين في زمن الصحابة ولا بعد أن استشهد حمزة رضي الله عنه وقد اعترفوا
به أعني بصحة إجماع الصحابة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وما ذلك إلا لأن الماضي
لا يعتبر والمستقبل لا ينتظر فإن وصف كلية الأمة حاصل للكل الموجودين
في كل وقت وأما إجماع التابعين على خلاف قول واحد من الصحابة فقد
قال قوم يصير قول الصحابي مهجورا لأنهم كل الأمة فإن سلمنا وهو الصحيح
فنقول لكن اتفقوا على وفق قوله انعقد الإجماع إذ هم وافقوه إن لم يتفقوا الإجماع
فلا يبقى فيه وإن أجمعوا على خلاف قوله فلا يصير ذلك القول مهجورا

عند من احتاج إلى موافقته على التابعين لأنه بعد من أفتى في المسألة فليس فتوى
التابعين فتوى جميع الأمة بل فتوى البعض. **فإن قيل**: إن ثبت نعت
الكلية للتابعين فلم يكن خلاف قولهم بعدهم حراما وإن خالفه صحابي قبلهم
وإن لم يكونوا كل الأمة فينبغي أن لا تقوم الحجة بإجماعهم ولا يحرم خلافهم إذ
خلاف بعض الأمة ليس بحرام أما أن يكونوا كل الأمة في شيء دون شيء فهذا
متناقض وجمع بين النفي والإثبات. **قلنا**: ليس بمتناقض لأن الكلية إنما
تثبت بالإضافة إلى المسألة التي خاضوا فيها فإذا نزلت مسألة بعد الصحابة فالتا
بعون فيها كل الأمة إذا أجمعوا فيها أما ما أفتى فيه الصحابي بفتوى فمذهبه
لا ينقطع بموته وهذا كالصحابي إذا مات بعد الفتوى فأجمع الباقون على خلافه
لا يكون ذلك إجماعا من الأمة ولو مات ثم نزلت واقعة انعقد الإجماع على كل من بقي
وتكون الكلية حاصلة بالإضافة. **فإن قيل**: لو كان واحد من الأمة غائبا
لا ينعقد الإجماع دونه وإن لم يكن لذلك الغائب خبر في الواقعة ولا فتوى فيها
ولكن نقول لو كان حاضرا لكان له قول فيها فلا بد من موافقته فليكن الميت قبل التابعين
كالغائب. **قلنا**: يبطل بالميت الأول من الصحابة فإن الإجماع ينعقد دونه ولو كان
غائبا لم ينعقد لأن الغائب في الحال ذو مذهب وذو رأي بالقوة يمكن موافقته
ومخالفته محتمل أن خالف أو وافق إذا عرضت المسألة عليه بخلاف الميت فإنه
لا يتصور في حقه خلاف ووفاق لا بالقوة ولا بالفعل بل المجنون والزائل العقل والطفل
لا ينتظر لأنه بطل منه إمكان الوفاق والخلاف. **فإن قيل**: فما
أجمع عليه التابعون ليس مع الإجماع خلاف واحد من الصحابة إذا نقل فإذا لم ينقل
فلعله خالف ولكن لم ينقل إلينا فلا نستيقن إجماع كل الأمة. **قلنا**: يبطل
بالميت الأول من الصحابة فإن إمكان خلافه لا يكون كحقيقة خلافه فهذا
المحقق وهو أنه لو فتح باب الاحتمال لبطلت الحجج إذ ما من حكم إلا ويتصور بعده
نسخه وانفراد الواحد بنقله وموته قبل أن ينقل إلينا ولبطل إجماع الصحابة

لاحتمال أن واحدا منهم أضمر المخالفة وإنما أظهر الموافقة لسبب، ويرد خبر
الواحد لاحتمال كونه كاذبا، وإذا عرفت الإجماع وانقرض العصر أمكن رجوع
واحد منهم قبل الموت فإن لم ينقل فيبطل الإجماع على مذهب من شرط انقراض العصر.
فإن قيل: إن الأصل عدم النسخ وعدم الرجوع. **قلنا**: والأصل عدم
خوضه في الواقعة وعدم الخلاف والوفاق جميعا لكن مع الأصل العدم
فالاحتمال لا ينتفي وإذا ثبت الاحتمال حصل الشك فصار الإجماع غير
مستيقن مع الشك. **فإن قيل**: ولكن لا يندفع الإجماع بكل شك
في مسألة تجويز النسخ وتجويز الرجوع شك بعد استيقان أصل الحجة وإنما الشك
في دوامها وهاهنا الشك في أصل الإجماع لأن الإجماع موقوف على حصول نعت
الكلية لهم ونعت الكلية موقوف على معرفة انتفاء الخلاف فإذا شككنا
في الخلاف شككنا في الكلية وشككنا في الإجماع. **قلنا**: لا بل الكلية
حاصلة في إجماع التابعين وإنما يشك في معرفة الخلاف فالمعروف نعت الكلية
وما ذكروه يضاهي قول من يقول الحجة في نص ما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم قبل نسخه فإذا لم نعرف موته قبل نسخه شككنا في الحجة والحجة
الإجماع المنقرض عليه العصر فإذا شككنا في الرجوع فقد شككنا في
الحجة فكذلك في قول الميت الأول من الصحابة فإنا لا نقول صار كلية البا
مشكوكا فيها، فهذا تمام الكلام في الركن الأول.

الركن الثاني

في نفس الإجماع ونعني به اتفاق فتاوى الأمة في المسألة في لحظة واحدة
انقرض عليها العصر أو لم ينقرض أفتوا عن اجتهاد أو نص مهما كان الفتوى
نطقا صريحا. وتمام النظر في هذا الركن ببيان أن السكوت ليس كالنطق
وأن انقراض العصر ليس بشرط وأن الإجماع قد ينعقد عن اجتهاد، وفي هذه
ثلاث مسائل.

مسألة: إذا أفتى بعض الصحابة بفتوى وسكت
الآخرون لم ينعقد الإجماع ولم ينسب إلى ساكت قول. وقال قوم إذا انتشر وسكتوا

فسكوتهم كالنطق حتى يتم به الإجماع، وشرط قوم انقراض العصر على السكوت، وقال
قوم هو حجة وليس بإجماع، وقال قوم ليس بحجة ولا إجماع ولكنه دليل على تجويز الاجتهاد في المسألة.
والمختار أنه ليس بإجماع ولا حجة ولا هو دليل على تجويز الاجتهاد إلا إذا دلت قرائن الأحوال
على أنهم سكتوا مضمرين الرضا وجواز الأخذ به عند السكوت. والدليل عليه أن
فتواه إنما يعلم بقوله الصريح الذي لا يتطرق إليه احتمال وتردد، والسكوت متردد
وقد يسكت من غير إضمار الرضا لسبعة أسباب: **الأول** أن يكون في باطنه
مانع من إظهار القول ونحن لا نطلع عليه وقد يظهر قرائن السخط عليه مع سكوته.
الثاني أن يسكت لأنه يراه قولا سائغا لمن أداه إليه اجتهاده وإن لم يكن هو موافقا
عليه بل كان معتقدا خطأه. **الثالث** أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب فلا يرى
الإنكار في المجتهدات أصلا ولا يرى الجواب إلا فرض كفاية فإذا كفاه من هو مصيب سكت
وإن خالف اجتهاده. **الرابع** أن يسكت وهو منكر لكن ينتظر زواله ثم يموت قبل
زوال ذلك العارض أو يشتغل عنه. **الخامس** أن يعلم أنه لو أنكر لم يلتفت إليه
وناله ذل وهوان كما قال ابن عباس رضي الله عنه في سكوته عن العول في حياة عمر رضي الله
عنه: كان عمر رجلا مهيبا فهبته. **السادس** أن يسكت لأنه متوقف في
المسألة لأنه بعد في مهلة النظر. **السابع** أن يسكت لظنه أن غيره قد
كفاه الإنكار وأغناه عن الإظهار ثم يكون قد غلط فيه فيكون قد ترك الإنكار
لتوهم أن الإنكار فرض كفاية وظن أنه قد كفي وهو مخطئ في وهمه.
فإن قيل: لو كان فيه خلاف لظهر. **قلنا**: ولو كان فيه وفاق
لظهر فإن تصور عارض يمنع من ظهور الوفاق يتصور مثله في ظهور الخلاف. وهذا
يبطل قول الجبائي حين شرط انقراض العصر في السكوت إذ من العوارض المذكورة
ما يدوم إلى آخر العصر. أما من قال هو حجة وإن لم يكن إجماعا فهو تحكم لأنه
قول بعض الأمة والعصمة إنما تثبت للكل فقط. **فإن قيل**: نعلم قطعا أن
التابعين كانوا إذا أشكل عليهم مسألة فنقل إليهم مذهب بعض الصحابة مع انتشاره

وسكوت الباقين كانوا لا يجوزون العدول عنه فهو إجماع منهم على كونه حجة.
قلنا: هذا إجماع غير مسلم بل لم يزل المختلفون في هذه المسألة ويعلم
المحصلون أن السكوت متردد وأن قول بعض الأمة لا حجة فيه.

مسألة: إذا اتفقت كلمة الأمة ولو في لحظة انعقد الإجماع ووجبت عصمتهم عن الخطأ،
وقال قوم لا بد من انقراض العصر وموت الجميع، وهو فاسد لأن الحجة في اتفاقهم
لا في موتهم وقد حصل قبل الموت فلا تزيده الموت تأكيدا وحجة الإجماع الآية
والخبر وذلك لا يوجب اعتبار العصر. **فإن قيل**: ما دام من
الأحياء فرجوعهم متوقع وفتواهم غير مستقرة. **قلنا**: والكلام في رجوعهم
فإنا لا نجوز الرجوع من جميعهم إذ يكون أحد الإجماعين خطأ وهو محال. أما
بعضهم فلا يحل له الرجوع لأنه خالف إجماع الأمة التي وجبت عصمتها عن
الخطأ، نعم يمكن أن يقع الرجوع من بعضهم ويكون به عاصيا فاسقا والمعصية
تجوز على بعض الأمة ولا تجوز على الجميع. **فإن قيل**: فكيف يكون حاله إجما
وبعد ما تم الإجماع وإنما تم بانقراض العصر. **قلنا**: إن عنيتم به أنه لا يسمى
إجماعا فهو بهت على اللغة والعرف، وإن عنيتم أن عصمته لم تتحقق فما مأخذه
وما الإجماع إلا الاتفاق وقد ساويتهم والاتفاق قد حصل وما بعد ذلك إلا استدامة
الاتفاق لا تمام الاتفاق. ثم نقول كيف يدعى ذلك ونحن نعلم أن التابعين في زمان
بقاء أنس بن مالك وأواخر الصحابة كانوا يحتجون بإجماع الصحابة ولم يكن جواز الاحتجاج
بالإجماع موقوفا على موت آخر الصحابة، ولهذا قال بعضهم يكتفى بموت الأكثر وهو
تحكم آخر لا مستند له. ثم نقول هذا يؤدي إلى تعذر الإجماع فإنه إن بقي واحد
من الصحابة جاز للتابعين الخلاف إذ لم يتم الإجماع وما دام واحد من عصر التابعين
لا يستقر الإجماع منهم فيجوز لتابعي التابعين الخلاف، وهذا خبط لا
أصل له. ولهم أربع شبه:

الشبهة الأولى قولهم إنه
ربما قال بعضهم ما قاله عن وهم وغلط فيتنبه له فكيف يحجر عليه الرجوع عن الغلط

وكيف يؤمن ذلك بالاتفاق لحظة في ساعة واحدة. **قلنا**: وبأي شيء تؤمن من بعد حصول الأمان من غلطه وهل يؤمن من الغلط إلا بدلالة النص على وجوب عصمة الأمة أما إذا رجع واحد فيتبين أنه غلط فيقول إنما يتوهم عليك الغلط إذا انفردت أما ما قلته في موافقة الأمة فلا يحتمل الخطأ فإن قال بعد ذلك قلت ما قلت عن دليل كذا وقد انكشف لي خلافه قطعًا فيقول إنما أخطأت في الطريق لا في نفس المسئلة بل في موافقتك الأمة تدرك أن الحكم حق وإن كنت في طريق الاستدلال مخطيا. **الشبهة الثانية** أنهم زعموا أنه لو رجع عن اجتهاده ولم يجز على المجتهد إذا تغير اجتهاده فإذا جاز الرجوع دل على أن الإجماع لم يتم. **قلنا**: لا يجوز على المجتهد إذا انفرد باجتهاده أما ما وافق اجتهاده فيه الأمة لا يجوز فيه الخطأ ويجب كونه حقا والرجوع عن الحق ممنوع. **الشبهة الثالثة** أنه لو مات المخالف لم تصر المسئلة إجماعًا بموته والباقون هم كل الأمة لا لكنهم بعض العصر ولذلك لا يصير مذهب المخالف باطلا فالقوم سطر مذهبه ويصير مهجورًا لأن الباقين هم كل الأمة في ذلك الوقت وهو عندي صحيح عند من يبطل المذهب بالموت لتصحيح أنهم ليسوا كل الأمة بالإضافة إلى تلك المسئلة التي أفتى فيها الميت فإن قوله لا ينقطع حكمه بموته وليس هذا للعصر فإنه جائز في الصحابي الواحد إذا قال قولا واجمع التابعون في جميع عصرهم على خلافه ومن يسلم أنه لا يبطل مذهبه كأنهم ليسوا كل الأمة بالإضافة إلى هذه المسئلة. **الشبهة الرابعة** ما روي عن علي كرم الله وجهه أنه قال اجتمع رأيي ورأي عمر على منع بيع أمهات الأولاد وأنا الآن أرى بيعها فقال عبيدة السلماني رأيك في الجماعة أحب إلينا من رأيك في الفرقة. **قلنا**: لو صح إجماع الصحابة قاطبة لكان هذا دليلا على مذهب من لا يشترط انقراض العصر ولو ذهب إلى هذا لصار حال الخبر تعليلا كيف لم يحتج به فرأيه ورأي عمر كما قال إنما قال عبيدة رأيك في الجماعة ما أراد به في موافقة الجماعة إجماعا بل أراد رأيك في زمان الجماعة والألفة والاتفاق في الطاعة للإمام أحب من رأيك في الفتنة ~~والتفرقة والاستبداد~~ وتفرق الكلمة.

ونظر والتهمة إلى علي رضي الله عنه في البراءة من الشيخين رضي الله عنهما فلا حجة فيما ليس صريحا في نفسه. **مسئلة**: يجوز انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة وقال قوم الخلق الكثير لا يتصور اتفاقهم في مظنة الظن ولو تصور لكان حجة وإليه ذهب ابن جرير الطبري. وقال قوم: بل هو متصور وليس بحجة لأن القول بالاجتهاد يفتح باب الاجتهاد ولا يحرمه والمختار أنه متصور وأنه حجة. وقولهم إن الخلق الكثير كيف يتفق على حكم واحد في مظنة الظن. **قلنا**: هذا إنما يستنكر فيما يتساوى فيه الاحتمال أما الظن الأغلب فيميل إليه كل أحد فأي بعد في أن يتفقوا على أن النبيذ في معنى الخمر في الإسكار فهو في معناه في التحريم كيف وأكثر الإجماعات مستندة إلى عمومات وظواهر وأخبار آحاد مع تطرق الاحتمال إليه. والاحتمال يتطرق إليه كيف وقد اجتمعوا على التوحيد والنبوة وفيه من الشبه ما هو أعظم جدًّا لأكثر الطباع من الاحتمال الذي في مقابلة الظن الأظهر وقد اجتمعت على إنكار النبوة مذاهب باطلة ليس لها دليل قطعي ولا ظني فكيف لا يجوز الاتفاق على دليل ظاهر وظن غالب ويدل عليه جواز الاتفاق عن اجتهاد لا يتطرق إلى القياس كالاتفاق على حد الشرب وتقدير أرش الجناية وتقدير النفقة في عدالة الأئمة والقضاة فكل ذلك مظنون وإن لم يكن قياسًا. **قلنا**: ولهم شبهة. **الشبهة الأولى** قولهم كيف يتفق الأمة على اختلاف طباعها وتفاوت أفهامها في الذكاء والبلادة على مظنون. **قلنا**: إنما يستنكر هذا الاتفاق في زمن واحد وساعة واحدة محتنسة لا يتهيأ فيها مهلة النظر وقد يتفقون إما في أزمنة متمادية لا يستبعد أن يسبق الأذكياء إلى الدلالة الظاهرة ويعرضون ذلك على أولي البلادة فيقبلونه منهم ويساعدون عليه وأهل هذا المذهب قد جوزوا الإجماع على نفي القياس وإبطاله مع ظهور أدلة صحته فكيف يمتنع الاجتماع على هذا. **الشبهة الثانية** قولهم كيف يجتمع الأمة على قياس وأصل القياس مختلف فيه. **قلنا**: إنما يعرض ذلك من الصحابة

وهم متفقون عليه والخلاف حدث بعدهم فإن فرض بعد حدوث الخلاف فلست أجوز العاملين بالقياس إلى القياس والمنكرون للاجتهاد ظنوا أنه ليس بقياس وهو على التحقيق قياس إذ ثبوتهم عن العموم وعن الأمر وعن القياس عموما وأمرا وقياسا وكذا عكسه. **الشبهة الثالثة** أن الخطأ في الاجتهاد جائز فكيف يجتمع الأمة على ما يجوز فيه الخطأ وزعموا أن الإجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد فلو انعقد الإجماع على القياس لحرم الخلاف الذي هو جائز بالإجماع ولتناقض الإجماعات. **قلنا**: إنما يجوز الخطأ في اجتهاد ينفرد به الآحاد أما اجتهاد الأمة المعصومة لا يحتمل الخطأ كاجتهاد رسول الله صلى الله عليه وسلم وما شاء فإنه لا يجوز خلافه لثبوت عصمته فكذا عصمة الأمة من غير فرق.

الباب الثالث في حكم الإجماع وحكمه

وجوب الاتباع وتحريم المخالفة والامتناع من كل ما نسب الأمة فيه إلى تضييع الحق والنظر فيما هو خرق ومخالفة وما ليس بمخالفة يتهذب برسم مسائل.

مسئلة: إذا اختلفت الصحابة في مسئلة على قولين كاختلافهم مثلا في الجارية المشتراة إذا وطئها المشتري ثم وجد بها عيبا فقد ذهب بعضهم إلى منع الرد ورجع بالأرش وذهب بعضهم إلى أنه يرد مع العقر فلو اتفقوا على هذين المذهبين كان المصير إلى الرد مجانًا خارقا للإجماع عند الجماهير إلا عند شرذمة من أهل الظاهر والشافعي رحمه الله إنما ذهب إلى الرد مجانا لأن الصحابة رضي الله عنهم بأجمعهم لم يخوضوا في المسئلة فإنما نقل فيها مذهب بعضهم ولو خاضوا فيها جملتهم فلم ينقل رأي جميعهم على مذهبين لم يجز إحداث قول ثالث ودليلنا أنه يوجب نسبة الأمة إلى تضييع الحق إذ لا بد للمذهب الثالث من دليل ولا بد من نسبة الأمة إلى تضييعه والغفلة عنه وذلك محال ولهم أربع شبه. **الأولى** أنهم خاضوا خوض مجتهدين ولم يصرحوا بتحريم قول ثالث. **قلنا**: وإذا اتفقوا على قول واحد عن اجتهاد فهو كذلك ولم يجز خلافهم لأنه يوجب نسبتهم إلى تضييع الحق والغفلة

عن دليله فكذلك هذا. **الشبهة الثانية** أنه لو استدل الصحابة بدليل وعلة جاز الاستدلال بعلة أخرى فيما اتفقوا عليه لأنهم لم يصرحوا ببطلانها فكذلك القول الثالث لم يصرحوا ببطلانه. والجواب: قلنا لم يجز خلافهم إذا اتفقوا عن اجتهاد ويجوز التعليل بعلة أخرى فيما اتفقوا عليه لكن لأنه ليس من فرض ذلك الاطلاع على معرفة كل دليل بل يكفيهم معرفة الحق بدليل واحد فليس في إحداث علة أخرى واستنباطها نسبة إلى تضييع الحق وخالفتهم في الحكم إذا اتفقوا نسبة إلى التضييع فكذلك إذا اختلفوا على قولين. **الشبهة الثالثة** أنه لو ذهب بعض الصحابة إلى أن المشترك والمشترى يبعض الطهارة وبعضهم إلى أنهما لا يبعضان الطهارة ولم يفرقوا بينهما فقال تابعي ببعض أحدهما دون الآخر كان هذا جائزا وإن كان قولا ثالثا. **قلنا**: لأن حكمه في كل مسئلة يوافق مذهب طائفة وليس في مسئلتين حكم واحد وليس التسوية مقصودا ولو قصدوها وقالوا لا فرق واتفقوا عليها لحرم الفرق وإذا فرقوا بين المسئلتين على الفرق صار إشعارا بالجمع أما إذا لم يجمعوا ولم يفرقوا فلا ينتهي حكم بين مسئلتين بل نقول يصير حال الإنسان عن معصية وخطأ في مسئلة فالأمة عن مجتمعة على المعصية في الخطأ وذلك ليس بمحال إنما يستحيل الخطأ حيث يضيع الحق حتى لا تقوم به طائفة مع قوله صلى الله عليه وسلم لا تزال أمتي على الحق ولهذا لا يجوز أن ينقسم الأمة في مسئلتين إلى فرقتين تخطئ فرقة في مسئلة والفرقة الأخرى تقوم بالحق فيها والقائمون بالحق يخطئون في المسئلة الأخرى ويقوم بالحق فيها المخطئون في المسئلة الأولى حتى يقول من لا يجد شطري الأمة ليس القياس حجة والخوارج مبطلون ويقول من قال القياس حجة والخوارج محقون فيسلم الخطأ الأكثر في مسئلتين ولا يكون الحق مضيعًا من الأمة في كل واحد منهما. **الشبهة الرابعة** أن مسروقًا أحدث في مسئلة الحرام قولا ثالثًا ولم ينكر عليه منكر. **قلنا**: لم يثبت استقرار كافة الصحابة على رأيين في مسئلة الحرام بل ربما كان بعضهم ساكتًا مهملة

النطق ولم يحض فيها ولعل مشروقا خالف الصحابة في ذلك الوقت ولم ينطقوا بوفاقهم
وكان على الاجتهاد في وقت وقوع هذه المسئلة كيف ولا يبعد هذا من مشروق
من احاد الاحاد ولا ترتفع بها ما ذكرناه **مسئلة** اذا خالف واحد او
اثنان من الامة لم ينعقد الاجماع دونه فلو مات لم تصر المسئلة اجماعا خلافا
لبعضهم ودليلنا ان المحكوم بخلافه الامة كافة ومن ذهب الى مذهب الميت
بعد عصرهم لا يمكن ان يقال مذهبه خلاف كافة الامة لان الميت من الامة لا
يسقط مذهبه بموته ولذلك يقال فلان وافق الشافعي او خالفه وذلك بعد
موت الشافعي رحمه الله عليه فمذهب الميت لا يصير مهجورا بموته لصار من
اجمع كالمعدوم بعد موتهم حتى يجوز لمن بعدهم ان يخالفهم **فان قيل**
فلو مات في مهلة النظر وهو متوقف فماذا تقولون فيه **قلنا** نقطع في
طرفين ونضيق احدهما ان يموت قبل الخوض في المسئلة وقبل ان تعرض عليه فالباقون
بعده كل الامة وان خاض ووافق فالباقون بعض الامة فان مات في مهلة النظر فهذا
محتمل فانه كما لم يخالفهم لم يوافقهم اصلا بل الموقوف مخالف للجازم لكن هو
بصدد الموافقة فهذه المسئلة محتملة عندنا والله اعلم **مسئلة**
اذا اتفق التابعون على احد قولي الصحابة لم يصر القول الاخر مهجورا ولم يكن الذاهب
اليه خارقا للاجماع خلافا للكرخي وجماعة من اصحاب ابي حنيفة وقال الشافعي
وكثير من القدرية كالجبائي وابنه ابي هاشم لا يكون خارقا للاجماع لان مخالف الجميع بريته فان الذين
ماتوا على ذلك المذهب هم من الامة والتابعون في تلك المسئلة بعض الامة وان كانوا كل
الامة فمذهبهم اختيار لاحد القولين لا تحريم القول الاخر فان صرحوا بتحريم القول
الاخر فهذا امر ايمان نقول هذا محال ووقوعه لانه يؤدي الى تناقض الاجماعين اذ
مضت الصحابة مصرحة بتجويز الخلاف فهلا اتفقوا على تحريم ما سوغوه **واما**
ان يقال ذلك ممكن ولكنهم بعض الامة في هذه المسئلة والعصمة من بعض الامة جائزة ولئن
كانوا كل الامة في كل مسئلة لم تخص الصحابة فيها لكن هذا خلاف قول النبي صلى الله عليه وسلم

لان الطائفة من امتي على الحق ظاهرين الى ان يكون الحق قد ضاع في هذا الزمان فلعل من يميل
الى هذا يحمل هذا الحديث من اخبار الاحاد **فان قيل** بم تنكرون على من
يقول هذا اجماع حجة اتباعه واما الصحابة فقد اتفقوا على قولين بشرط
ان لا يعتبر من بعدهم على دليل يعين الحق في احدهما **قلنا** هذا تحكم
واختراع عليهم فانهم لم يشترطوا هذا الشرط والاجماع حجة قاطعة
فلا يمكن الشرط في الحجة القاطعة اذ يتطرق الاحتمال اليه ويخرج عن كونه
قاطعا ولو جاز هذا لجاز ان يقال اذا اجمعوا على قول واحد عن اجتهاد فقد
اتفقوا بشرط ان لا يعثر من بعدهم على دليل يعين الحق في خلافه وقد مضت
الصحابة متفقة على تسويغ كل واحد من القولين فلا يجوز خرق اجماعهم
مسئلة اذا اختلفت الامة على قولين ثم رجعوا الى قول واحد صار ما
اتفقوا عليه هو اجماعا قاطعا عند من شرط انقراض العصر وخلص من
الاشكال اما نحن اذا لم نشترط فالاجماع الاول ولو في لحظة قد تم على تسويغ
الخلاف فاذا رجعوا الى احد القولين فلا يمكننا في هذه الصورة ان نقول هم
بعض الامة في هذه المسئلة كما ذكرناه في اتفاق التابعين على احد قولي الصحابة
فعظم الاشكال وطريق الخلاص عنه خمسة امور احدها ان نقول هذا محال
وقوعه وهو كعصمتهم عن الاجماع على شيء ثم رجوعهم باجمعهم الى خلافه او
اتفاق التابعين على خلافه وهو محال وقوعه لان الاجماع قد تم على تسويغ الخلاف
فكيف ينعقد اجماع يدعي بعده على خلافه والشارطون لانقراض العصر خرجوا
هذه المسئلة عندهم ويقولون مثلا اذا اختلفوا في مسئلة النكاح بلا ولي فمن ذهب
الى بطلانه جاز له ان يقضي عليه فلم لا يجوز له حين ان يوافقه مهما
ظهر لهم دليل البطلان فكيف يحجر على المجتهد اذا تغير اجتهاده
ان يوافق مخالفه **قلنا** هذا استبعاد محض ونحن نحيل ذلك لانه
يؤدي الى تناقض الاجماعين فان الاجماع الاول قد دل على تسويغ الخلاف وعلى الحاث

التقليد على كل عامي لمن شاء من المجتهدين ولا يكون لهم اتفاق على تسويغ ذلك الا عن
دليل قاطع في تجويزه فكيف يتصور رفعه فاحاله وقوع هذا التناقض في الاجماعين
اقرب من التحكم باشتراط العصر ثم يبقى الاشكال في اتفاق التابعين بعد
انقضاء العصر الاول على الاختلاف قولين ثم لا خلاف في انه يجوز الرجوع الى
احد القولين في القطعيات كما لو رجعوا الى قول المانعين للزكاة بعد خلاف
والى ان الامامة من قريش لان كل فريق يؤثم مخالفه ولا يجوز مذهبه بخلاف
المجتهدات فان الخلاف فيها مقرون بتجويز الخلاف في تسويغ الاخذ بكل مذهب
ادى اليه الاجتهاد من المذهبين **المخلص الثاني** اشتراط انقراض
العصر وهو مشكل فان اشتراطه تحكم **المخلص الثالث** اشتراط كون
الاجماع مستندا الى قاطع لا الى قياس واجتهاد فان من شرط هذا يقول الاختلاف
من اختلافهم اجماع على جواز كل مذهب بل ذلك ايضا مستند الى اجتهاد فاذا
رجعوا الى واحد فالنظر الى ما اتفقوا عليه لتعيين الحق بدليل قاطع في احد
المذهبين وهو مشكل لانه لو فتح هذا الباب لم يمكن التعلق بالاجماع اذ ما من اجماع
الا ويتصور ان يكون عن اجتهاد فاذا انقسم الاجماع الى ما هو حجة والى ما
ليس بحجة ولا فاصل سقط التمسك به وخرج عن كونه حجة فانه ان ظهر
لنا القاطع الذي هو مستندهم فيكون الحكم مستفادا من ذلك القاطع ومستندا
اليه لا الى الاجماع لان قوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطا لم يفرق بين
اجماع واجماع ولا مخلص من هذا الامر الا بجميع تصور الاجماع عن اجتهاد
وعند ذلك ساق اخر كلامه اوله حيث قال اتفاقهم على تسويغ الخلاف
مستنده الاجماع **المخلص الرابع** ان نقال البطن الى الاتفاق الاخير
فاما في الابتدا انما جوزوا الخلاف بشرط ان لا ينعقد الاجماع على تعيين
الحق في واحد وهذا مشكل فانه زيادة شرط في الاجماع والحجج القاطعة
لا تقبل الشرط الذي يمكن ان يكون اولا يكون ولو جاز هذا لجاز ان يقال

الاجماع الثاني ليس بحجة بل انما يكون حجة بشرط ان لا يكون اتفاقا بعد اختلاف وهذا
اولى لانه يقطع عن الاجماع الشرط المحتمل **المخلص الخامس** هذا وهو ان
الاخير ليس بحجة ولا يحرم القول المهجور لان الاجماع انما يكون حجة بشرط ان لا
يتقدم اختلاف فاذا تقدم لم يكن حجة وهذا ايضا مشكل لان قوله عليه السلام
لا تجتمع امتي على الخطا حسم باب الشرط ويوجب كون كل اجماع حجة كيف ما
كان فيكون كل واحد من الاجماعين حجة ويتناقض فلعل الاولى الطريق الاول
وهو ان هذا لا يتصور لانه يؤدي الى التناقض ونتصور رجوع اهل الاجماع عما اجمعوا
عليه كتصور اتفاق التابعين على خلاف اجماع الصحابة وذلك مما يمتنع وقوعه بدليل
السمع فكذلك هذا **فان قيل** فاذا ذهب جميع الصحابة من الامة الى العول الا
ابن عباس فالى متى يبقى امر الولد الاعليا فاذا ظهر لهما الدليل على العول وعلى منع البيع
فلم يحرم عليهما الرجوع الى موافقة سائر الامة وكيف يستحيل ان يظهر لهما ما ظهر
للامة ومذهبكم يؤدي الى هذه الاحالة فهذا سلوك الطريق الاول **قلنا**
لا اشكال الا هذا ونسلم قطعيته ان يقال لا يحرم عليهما الرجوع لو ظهر لهما وجه ذلك
ولكنا نقول يستحيل ان يظهر لهما وجهه ولن يرجعا الا متابعة في ذاته لكن لافضائه
الى ما هو ممتنع سمعا والشيء تارة يمتنع لذاته وتارة يمتنع لغيره كاتفاق التابعين
على ابطال القياس وخبر الواحد فانه محال لا لذاته لكن لافضائه الى تخطئة
الصحابة وتخطئة التابعين كافة وهو ممتنع سمعا **مسئلة** فان قال قائل
اذا اجمعت الصحابة على حكم ثم تذكر واحد منهم خبرا على خلافه ورواه فان
رجعوا اليه كان الاجماع الاول باطلا وان اصروا على خلاف الخبر فهو محال لا
سيما في حق من تذكر حقيقة واذا رجع هو كان مخالفا للاجماع وان لم يرجع
كان مخالفا للخبر وهذا لا مخلص له الا باعتبار انقراض العصر فلنعين طريقه
مخلصان احدهما ان هذا فرض محال فان الله تعالى يعصم الامة عن الاجماع على نقيض
الخبر ويعصم الراوي عن النسيان الى ان يتم الاجماع الثاني انا نضطر الى اهل الاجماع

فان اصروا وتبين انه كان حقا وان الخبر إما ان غلط فيه الراوي فسمعه من غير
رسول الله صلى الله عليه وسلم فظن انه من الرسول او تطرق اليه نسخ لم يعرفه الراوي
وعرفه اهل الاجماع وان لم يكشفوا لنا فان رجع الراوي كان مخطئا لانه خالف الاجماع
وهو حجة قاطعة وان رجع اهل الاجماع الى الخبر قلنا كان ما اجمعوا عليه
حقا في ذلك الزمن اذ لم يكلفهم الله تعالى ما لم يبلغهم كما يكون الحكم المنسوخ حقا
قبل بلوغ النسخ وكما لو تغير الاجتهاد اذ يكون كل واحد من الرأيين حقا
قبل بلوغ النسخ عند من صوب كل مجتهد. فان قيل فان جاز هذا فلم لا يجوز
ان يقال الامة اذا اجمعت عن اجتهاد جاز لمن بعدهم الخلاف بل جاز لهم الرجوع
وان ما قالوه كان حقا ما دام ذلك الاجتهاد باقيا فاذا تغير تغير الفرض
والكل حق لا سيما اذا اختلفوا عن اجتهاد ثم رجعوا الى قول واحد
هلا قلتم ان ذلك جائز لانهم كانوا يجوزون للذاهب الى انكار القول بمنع
بيع ام الولد القول به ما غلب في ذلك على ظنه (فاذا تغير ظنهم) تغير فرضه ويحرم عليه ما كان سائغا
له ولا يكون هذا رفعا للاجماع بل يجوز المصير الى مذهب بشرط غلبة الظن فاذا تغير
الظن لم يكن مجوزا ويكون هذا خلاف ما ذكرنا في المسألة التي قبل هذا. قلنا
ما اجمعوا عليه عن اجتهاد لا يجوز خلافه بعده لا لانه حق قطعا لكن لانه
حق اجمعت عليه الامة وقد اجمعت الامة على ان كل ما اجمعت الامة عليه يحرم
خلافه لا كل الحق الذي يذهب اليه الآحاد. واما اذا اختلفوا عن اجتهاد
ثم اتفقوا على جواز القول الثاني فتضمن جواز المصير اليه امرا متفقا عليه
ولا يجوز ان يتقيد بشرط بقاء الاجتهاد كما لو اتفقوا على قول واحد بالاجتهاد
فانه لا اشتراط فيه ان لا يتغير الاجتهاد بل يحرم خلافه مطلقا
من غير شرط فكذلك هذا. فان قيل فلو ظهر للتابعين ذلك الخبر
على خلاف ما اجمع عليه الصحابة ونقله اليهم من لم يكن حاضرا عند اجماع اهل
الحل والعقد ولم يكن الراوي من اهل الحل والعقد. قلنا يحرم على التابعين

موافقته ويجب عليهم اتباع الاجماع القاطع فان خبر الواحد يحتمل النسخ والسهو
والاجماع لا يحتمل. مسألة الاجماع لا يثبت بخبر الواحد خلافا لبعض الفقهاء
والسبب فيه ان الاجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة المتواترة وخبر
الواحد لا يقطع به فكيف يثبت به قاطع وليس يستحيل التعبد به عقلا لو ورد
كما ذكرنا في نسخ القرآن بخبر الواحد ولكن لم يرد. فان قيل
فليس في حق وجوب العمل به محالا الكتاب والسنة متواترة اذ الاجماع كالنص
في وجوب العمل به والعمل بما نقله الراوي من النص واجب وان لم يحصل القطع
بصحة النص فكذا الاجماع. قلنا انما ثبت العمل بخبر الواحد اقتداء بالصحابة
رضوان الله عليهم واجماعهم عليه وذلك فيما روي عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم اما ما روي عن الامة في اتفاق واجماع فلم يثبت فيه نقل واجماع ولو ثبت
لكان ذلك بالقياس ولم يثبت لنا صحة القياس في اثبات اصول الشريعة هذا هو
الاظهر ولسنا نقطع ببطلان مذهب من يتمسك به في حق العمل خاصة والله
اعلم بالصواب. مسألة الاخذ باقل ما قيل ليس تمسكا بالاجماع خلافا
لبعض الفقهاء ومثاله ان الناس اختلفوا في دية اليهودي فقيل انها مثل دية
المسلم وقيل انها نصفها وقيل انها ثلثها واخذ الشافعي رحمه الله بالثلث الذي
هو الاقل وظن ظانون انه تمسك بالاجماع وهو سوء ظن بالشافعي رضي الله عنه
فان المجمع عليه وجوب هذا القدر ولا مخالف فيه والمختلف فيه سقوط
الزيادة ولا اجماع فيه بل لو كان الاجماع على الثلث اجماعا على سقوط الزيادة لكان
موجب الزيادة خارقا للاجماع ولكان مذهبه باطلا على القطع لكن الشافعي
اوجب ما اجمعوا عليه وبحث عن مدارك الادلة فلم يصح عنده دليل على ايجاب
الزيادة فرجع الى استصحاب البراءة الاصلية التي دل عليها العقل فهو تمسك
بالاستصحاب ودليل العقل لا بالاجماع كما سيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى
فهذا تمام الكلام في الاجماع الذي هو الاصل الثالث. الاصل الرابع دليل

العقل والاستصحاب اعلم ان الاحكام السمعية لا تدرك بالعقل لكن دل العقل على
براءة الذمة عن الواجبات وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات
قبل بعثة الرسول وتأييده بالمعجزات وانتفاء الاحكام معلوم بدليل العقل قبل
ورود السمع ونحن على استصحاب ذلك الى ان يرد السمع فاذا ورد نبي واوجب خمس
صلوات فتبقى الصلاة السادسة غير واجبة لا بتصريح النبي بنفيها لكن كان
وجوبها منتفيا اذ لا مثبت للوجوب فبقي على النفي الاصلي لان نطقه في الايجاب قاصر
على الخمسة فبقي في حق السادسة كأن السمع لم يرد وكذلك اذا اوجب صوم
رمضان بقي صوم شوال على النفي الاصلي واذا اوجب عبادة في وقت بقيت الذمة بعد
انقضاء الوقت على البراءة الاصلية واذا اوجب على قادر بقي العاجز على ما كان عليه فاذا
النظر في الاحكام إما ان يكون في اثباتها او في نفيها اما اثباتها فالعقل قاصر عن
الدلالة عليه واما النفي فالعقل قد دل عليه الى ان يرد الدليل السمعي المغير الناقل من النفي الاصلي
فانتهض دليلا على احد الشطرين وهو النفي. فان قيل اذا كان
العقل دليلا بشرط ان لا يرد سمع فبعد بعثة الرسول ووضع الشرع لا نعلم
نفي السمع فلا يكون انتفاء الحكم معلوما ومنتهاكم عدم العلم بورود السمع وعدم
العلم لا يكون حجة. قلنا انتفاء الدليل السمعي قد يعلم وقد يظن فانا نعلم انه
لا دليل على وجوب صوم شوال ولا على وجوب صلاة سادسة اذ نعلم انه لو كان لنقل
واشتهر ولما خفي على جميع الامة وهذا علم بعدم الدليل وليس هو عدم العلم
بالدليل فان عدم العلم بالدليل ليس بحجة والعلم بعدم الدليل حجة اما الظن فالمجتهد
اذا بحث عن مدارك الادلة في وجوب الوتر والاضحية فرآها ضعيفة
ولم يظهر له دليل مع شدة بحثه وعنايته بالبحث غلب على ظنه انتفاء الدليل فنزل
ذلك منزلة العلم في حق العمل لانه ظن استند الى بحث واجتهاد وهو غاية
الواجب على المجتهد. فان قيل ولم يستحيل ان يكون واجبا ولا يكون عليه
دليل او يكون عليه دليل لم يبلغنا. قلنا اما الحكم الذي لا دليل عليه فمحال لانه تكليف محال

بما لا يطاق ولذلك نفينا الاحكام قبل ورود السمع واما ان كان عليه دليل ولم يبلغنا
فليس ذلك دليلا في حقنا اذ لا تكليف علينا الا فيما بلغنا. فان قيل
فيقدر كل عامي ان يتمسك بالنفي الى ان لم يبلغه الدليل. قلنا هو انما يجوز
للباحث المجتهد المطلع على مدارك الادلة القادر على الاستقصاء كالذي يقدر
على التردد في بيته لطلب متاع اذا فتش وبالغ امكنه ان يقطع بنفي المتاع او يغلب
عليه ظن اما الاعمى الذي لا يعرف البيت ولا يبصر ما فيه فليس له ان يدعي
نفي المتاع من البيت. فان قيل وهل الاستصحاب معنى الا ما ذكرتموه. قلنا
مطلق الاستصحاب على اربعة اوجه يجب ملاحظتها الاول ما ذكرناه الثاني
استصحاب العموم الى ان يرد تخصيص واستصحاب النص الى ان يرد نسخ اما
العموم فهو دليل عند القائلين به واما النص فهو دليل على دوام الحكم بشرط
ان لا يرد نسخ كما دل العقل على البراءة الاصلية بشرط ان لا يرد سمع مغير. الثالث
استصحاب حكم دل الدليل على ثبوته ودوامه كالملك عند جريان العقد المملك
وشغل الذمة عند جريان اتلاف او التزام فان هذا ان لم يكن حكما اصليا فهو
حكم شرعي دل الشرع على ثبوته ودوامه جميعا ولولا دلالة الشرع على دوامه
الى حصول براءة الذمة لما جاز استصحابه فالاستصحاب ليس بحجة الا فيما دل الدليل
على ثبوته ودوامه بشرط عدم المغير كما دل على البراءة العقل وعلى الشغل الشرع
وعلى الملك الشرع. ومن هذا القبيل الحكم بتكرر اللزوم والوجوب اذا تكررت
اسبابها كتكرر شهر رمضان واوقات الصلوات ونفقات الاقارب عند
تكرر الحاجات اذ فهم استمرار هذه المعاني لهذه الاحكام من
ادلة الشرع. إما بمجرد العموم عند القائلين به او بالعموم وجملة من القرائن عند
الجمع وتلك القرائن [illegible] وبالتكرارات واما ان عرف جملة الشريعة
قصد الشارع الى نصبها اسبابا اذا لم يمنع مانع فلولا دلالة الدليل على كونها
اسبابا لم يجز استصحابها فاذا الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلي

أو شرعي وليس راجعاً إلى عدم العلم بالدليل بل إلى الدليل مع العلم بانتفاء المغير أو مع
ظن انتفاء المغير عند بذل الجهد في البحث والطلب. الرابع استصحاب الإجماع
في محل الخلاف وهو غير صحيح ولنرسمه في مسألة.

مسألة: لا حجة في استصحاب الإجماع في محل الخلاف خلافاً لبعض الفقهاء
مثاله أن من قال المتيمم إذا رأى الماء في خلال الصلاة مضى في الصلاة لأن الإجماع
منعقد على صحة صلاته ودوامها فطريان وجود الماء كطريان هبوب الريح
وطلوع الفجر وسائر الحوادث فنحن نستصحب دوام الصلاة إلى أن يدل الدليل على
كون رؤية الماء قاطعاً. وهذا فاسد لأن هذا المستصحب لا يخلو إما أن يقر
بأنه لم يقم دليلاً في المسألة لكن قال أنا نافٍ ولا دليل على النافي، وإما أن يظن أنه أقام
دليلاً فإن أقر بأنه لم يقم دليلاً فقد بينا وجوب الدليل على النافي، وإن ظن أنه أقام دليلاً
فقد أخطأ فإنا نقول إنما يستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه
والدليل على دوام الصلاة ههنا ما هو أتدعي لفظ الشارع بدلالته على
دوامها عند العدم لا عند الوجود فإن دل بعمومه على دوامها عند العدم
والوجود جميعاً كان ذلك تمسكاً بعموم عند القائلين به فيجب إظهار دليل
التخصيص وإن كان ذلك بإجماع فالإجماع منعقد على دوام الصلاة عند العدم
أما حال الوجود فهو مختلف فيه ولا إجماع مع الخلاف ولو كان الإجماع
شاملاً حال الوجود لكان المخالف خارقاً للإجماع كما أن المخالف في انقطاع
الصلاة عند هبوب الريح وطلوع الفجر خارق للإجماع لأن الإجماع لم
ينعقد مشروطاً بعدم الهبوب وانعقد مشروطاً بعدم الماء فإذا
وجد فلا إجماع فيجب أن يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه بعلة
جامعة، فأما أن يستصحب الإجماع عند انتفاء الإجماع فهو محال وهذا كما
أن العقل دل على البراءة الأصلية بشرط عدم دليل السمع فلا يبقى له
دلالة مع وجود دليل السمع فههنا انعقد الإجماع بشرط العدم وانتفى

الإجماع عند الوجود أيضاً. وهذه الدقيقة وهي أن كل دليل يضاده نفس الخلاف فلا
يمكن استصحابه مع الخلاف، بخلاف العموم والنص فإن الخلاف لا يضاده
فإن المخالف مقر بأن العموم متناول بصيغته محل الخلاف إذ قوله لا صيام
لمن لم يبيت الصيام شامل بصيغته صوم رمضان مع خلاف الخصم فيه فيقول
أسلم شموله بصيغته لكني أخصصه بدليل فعليه الدليل، وههنا المخالف لا
يسلم شمول الإجماع محل الخلاف إذ يستحيل الإجماع مع الخلاف ولا يستحيل
شمول الصيغة مع الخلاف فهذه الدقيقة لا بد من التنبه لها. فإن قيل
الإجماع يحرم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف. قلنا هذا الخلاف غير محرم
بالإجماع وإنما لم يكن المخالف خارقاً للإجماع لأن الإجماع إنما انعقد على حالة العدم
لا على حالة الوجود فمن ألحق الوجود بالعدم فعليه الدليل. فإن قيل
الدليل الدال على صحة الشروع دال على دوامه إلى أن يقوم دليل على الانقطاع
قلنا فلينظر في ذلك الدليل أهو عموم أو نص يتناول حالة الوجود فلا وإن
كان هو الإجماع فالإجماع مشروط بالعدم فلا يكون دليلاً إلا عند العدم.
فإن قيل بم تنكرون على من يقول الأصل أن ما ثبت دام إلى وجود قاطع
فلا يحتاج الدوام إلى دليل في نفسه بل الثبوت هو الذي يحتاج إلى الدليل كما أنه
إذا ثبت موت زيد وبناء دار كان دوامه بنفسه لا بسبب. قلنا
هذا وهم باطل لأن كل ما ثبت جاز أن يدوم وجاز أن لا يدوم فلا بد لدوامه من سبب
ودليل سوى دليل الثبوت. قلنا ولولا دليل العادة على أن من مات لا يحيا
والدار إذا بنيت لا تنهدم ما لم يهدم أو يطول الزمان لما عرفنا دوامه بمجرد
ثبوته كما إذا أخبر عن قعود الأمير وأكله ودخوله الدار ولم تدل العادة
على دوام هذه الأحوال فإنا لا نقضي بدوام هذه الأحوال أصلاً فكذلك خبر
الشرع عن دوام الصلاة مع عدم الماء ليس خبراً عن دوامها مع الوجود
فيفتقر دوامها إلى دليل آخر. فإن قيل ليس هو مأموراً بالشروع

فقط بل بالشروع مع الإتمام. قلنا نعم هو مأمور بالشروع مع العدم وبالإتمام
مع العدم، أما مع الوجود فهو محل الخلاف فما الدليل على أنه مأمور به في حالة
الوجود. فإن قيل لأنه منهي عن إبطال العمل وفي استعمال الماء إبطال
للعمل. قلنا هذا الآن التجاء إلى ما جررناكم إليه وانقياد إلى الحاجة
إلى الدليل، وهذا الدليل وإن كان ضعيفاً فبيان ضعفه ليس من حظ الأصولي
ثم هو ضعيف لأنه إن أردتم أنه أوجب بالبطلان إحباط ثوابه فلا نسلم لأنه
يثاب على فعله وإن أردتم أنه أوجب عليه مثله فليست الصحة عبارة عن الإيجاب
فعل مثله على ما قررناه قبل. فإن قيل الأصل أنه لا يجب عليه شيء بالشك ووجوب
استئناف الصلاة مشكوك فيه فلا نرفع به اليقين. قلنا هذا تعارضه أن
وجوب المضي في الصلاة مشكوك فيه وبراءة الذمة بهذه الصلاة مع وجود الماء
مشكوك فيه ثم نقول من أوجب الاستئناف يوجبه بدليل يغلب على الظن
كيف واليقين قد يرفع بالشك في بعض المواضع فالمسائل فيه متعارضة وذلك إذا
اشتبهت ميتة بمذكاة ورضيعة بأجنبية وماء طاهر بنجس ومن نسي
صلاة من خمس صلوات. احتجوا بأن الله تعالى صوب الكفار في مطالبتهم
الأنبياء بالبراهين حتى قالوا تريدون أن تصدونا عما كان يعبد آباؤنا فأتونا بسلطان
مبين. وقد اشتغل الرسل بالبراهين المغيرة لا بالاستصحاب. قلنا لأنهم
لم يستصحبوا الإجماع بل النفي الأصلي الذي دل العقل عليه إذ الأصل في فطرة
الآدمي أن لا يكون نبياً وإنما يعرف ذلك بآيات وعلامات فهم مصيبون
في طلب البرهان ومخطئون في المقام على دين آبائهم بمجرد الجهل من غير
برهان. مسألة اختلفوا في أن النافي هل عليه دليل فقال قوم لا دليل
عليه وقال قوم لا بد من الدليل وفرق فريق ثالث بين العقليات والشرعيات
فأوجبوا الدليل في العقليات دون الشرعيات. والمختار أن ما ليس ضرورياً
فلا يعرف إلا بالدليل والنفي فيه كالإثبات وتحقيقه أن يقال للنافي ما ادعيت

نفيه عرفته أو أنت شاك فيه فإن أقر بالشك فلا يطالب الشاك بالدليل لأنه معترف
بالجهل وعدم المعرفة. وإن قال أنا متيقن النفي فيقال يقينك هذا حصل عن
ضرورة أو عن دليل ولا تعد معرفة النفي ضرورة فإنا نعلم أنا لسنا في لجة
بحر أو على جناح نسر وليس بين أيدينا فيل وإن لم نعرفه ضرورة فإما أن عرفته
عن تقليد أو عن نظر فالتقليد لا يفيد العلم فإن الخطأ جائز على المقلد والمقلد
معترف بعمى نفسه وإنما يدعي البصيرة لغيره وإن كان عن نظر فلا بد من بيانه
فهذا أصل الدليل. ويتأيد بلزوم إشكالين شنيعين على إسقاط الدليل عن النافي
أحدهما هو أن لا يجب الدليل على نافي حدث العالم ولا على نافي الصانع ونافي النبوة
ونافي تحريم الزنا والخمر والميتة ونكاح المحارم وهو محال. والثاني أن الدليل إذا
سقط عن هؤلاء لم يعجز أن يعبر المثبت عن مقصود إثباته بالنفي فيقول بدل قوله محدث
إنه ليس بقديم ويبدل قوله قادر أنه ليس بعاجز وما يجري مجراه. ولهم شبهات
الشبهة الأولى أنه لا دليل على المدعى عليه بالدين لأنه نافٍ. والجواب
من أربعة أوجه الأول أن ذلك ليس لكونه نافياً ولكن لأنه لا دليل للعقل على سقوط
الدليل عن النافي بل ذلك بحكم الشرع كقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين
على من أنكر، ولا يجوز أن يقاس عليه غيره لأن الشرع إنما قضى به للضرورة إذ
لا سبيل إلى إقامة دليل على النفي فإن ذلك إنما يعرف بأن يلازمه عدد التواتر
من أول وجوده إلى وقت الدعوى فيعلم انتفاء سبب اللزوم قولاً وفعلاً
بمراقبة اللحظات وهو تكليف محال وكيف يكلف إقامة البرهان على ما يستحيل
إقامة البرهان عليه. بل المدعي أيضاً لا دليل عليه لأن قول الشاهدين لا يحصل المعرفة
بل الظن بجريان سبب اللزوم من إتلاف أو دين وذلك في الماضي أما في الحال فلا يعلم
الشاهد شغل الذمة فإنه يجوز براءتها بأداء أو إبراء ولا سبيل للخلق إلى معرفة
شغل الذمة وبراءتها إلا بقول الله تعالى أو بقول الرسول المعصوم فلا سبيل إلى
ظن أن على المدعي أيضاً دليلاً. فإن قول الشاهد صار دليلاً بحكم الشرع فإن جاز

ذلك فيبين المدعى عليه استدلاله فيكون ذلك دلالة. **الجواب الثاني:** ان المدعى عليه يدعي علم
الضرورة ببراءة ذمته لنفسه اذ يتيقن انه لم يتلف ولم يلتزم، وهو يعجز الخلق كلهم
عن معرفته وانه لا يعرفه الا الله تعالى. والنافي في العقليات ان ادعى معرفة النفي
ضرورة فهو محال، وان اعترف بانه مختص بمعرفته اختصاصا لا يشاركه فيه الا الله
تعالى فعند ذلك لا يطالب بالدليل، وذلك اذا اخبر عن نفسه بنفي الجوع ونفي الخوف
وما يجري مجراه، وعند ذلك يستوي الاثبات والنفي فانه لو ادعى وجود الجوع
والخوف كان ذلك معلوما له ضرورة ويعسر على غيره معرفته، والعقليات
مشتركة النفي فيها والاثبات في الخصومات ايضا يستوي فيها النفي والاثبات. **الجواب
الثالث:** ان النافي في مجلس الحكم عليه دليل وهو اليمين كما على المدعي وهي البينة ولكن
ضعف اذ اليمين قد يجوز ان يكون فاجرة فاي دلالة لها من حيث العقل ولا الحكم
الشرع نعم هو كالبينة، فان قول الشاهدين يجوز ان يكون غلطا او زورا واستعماله
من هذا الوجه صحيح كما سبق اذ يقال كما وجب على النافي في مجلس القضاء ان يعضد
جانبه بزيادة على دعوى النفي فليجب ذلك في الاحكام فهذا ايضا له وجه.
الجواب الرابع: ان المدعى عليه دليل على نفي ملك المدعي وهو ضعيف لان
اليد تسقط دعوى المدعي شرعا وان كانت اليد قد تكون عن غصب وعارية فاي دلالة له.
الشبهة الثانية: وهو انه كيف يكلف الدليل على النفي وهو متعذر
كاقامة الدليل على براءة الذمة فنقول تعذره غير مسلم؛ فان النزاع اما في العقليات
واما في الشرعيات. اما العقليات فيمكن ان يدل على نفيها بان اثباتها يفضي الى محال وما
افضى الى المحال فهو محال كقوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ومعلوم
انهما لم تفسدا فدل ذلك على نفي الثاني ويمكن اثباته بالقياس الشرطي الذي سماه في
المقدمة طريق التلازم؛ فان كل اثبات له لوازم فانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم
وكذلك المنكر لنبي اذ لو كان نبيا لكان معه معجزة اذ تكليف
المحال محال فهذا طريق وهو الصحيح. الطريق الثاني ان يقال للمثبت لو ثبت ما ادعيته

لعلم ذلك ضرورة او دليل ولا ضرورة مع الخلاف ولا دليل فدل ذلك على الانتفاء وهذا ايضا
فاسد فانه ينقلب على النافي اذ يقال له لو انتفى الحكم لعلم انتفاؤه ضرورة او دليل ولا ضرورة
ولا دليل لكنه يمكنه ان يتمسك بالاستصحاب بان يقول مثلا الاصل البراءة الاصلية فان
العقل قد دل على نفي الحكم قبل السمع من حيث دل على ان الحكم هو التكليف والخطاب من
الله عز وجل، وتكليف المحال محال، ولو كلفنا من غير رسول مصدق بالمعجزة
يبلغنا تكليفه كان ذلك تكليف محال، فاستندت البراءة الاصلية الى دليل عقلي
خلاف عدم الادلة. **الثاني:** واما قولهم لو ثبت الاثبات لكان عليه دليل فهو تحكم
من وجهين احدهما انه يجوز ان لا ينصب الله تعالى على بعض الاشياء دلالة
ويستاثر بعلمه. **الثاني** انه يجوز ان ينصب عليه دلالة ولكن لا ننتبه له ويتنبه له
بعض الخواص او بعض الانبياء الذين خصوا بحاسة سادسة وذوق اخر بل الذي
نقطع به ان الله سبحانه يدرك امورا اخر لا ندركها وان في مقدورات الله تعالى امورا
ليس في قوة البشر معرفتها، ويجوز ان يكون لله عز وجل صفات لا ندرك بهذه
الحواس ولا بهذا العقل بل بحاسة سادسة او سابعة بل لا يستحيل ان يكون
الوجه واليد عبارة عن صفات لا نفهمها ولا دليل عليها، ولو لم يرد السمع بها لكان
نفيها خطأ فلعل من الصفات من هذا القبيل ما لم يرد السمع بالتعبير عنه، ولا فينا
قوة ادراكه بل لو لم يخلق لنا السمع انكرنا الاصوات ولم نفهمها ولو لم يخلق
لنا ذوق الشعر لانكرنا تفرقة صاحب العروض بين الموزون وغير الموزون فما
يدرينا ان في مقدور الله تعالى انواعا من الحواس لو خلقها لنا لادركنا بها امورا اخر
نحن ننفيها فكان هذا انكار للجهل ورميا في العماية. **اما الشرعيات**
فقد قام الدليل عليها من الاجماع كنفي وجوب صوم شوال وصلاة الضحى
والنص كقوله صلى الله عليه وسلم لا زكاة في الحلي ولا زكاة في المعلوفة
او من القياس كقياس الخضراوات على الرمان والبطيخ المنصوص على نفي الزكاة عنه
لقول الراوي لا زكاة في الرمان ولا في البطيخ بل هو عفو عفى عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم

وهكذا يساعد مثل هذا الدليل بعد البحث عن مدارك الاثبات، فاذا لم يجد رجعنا الى الاستصحاب
للنفي الاصلي الثابت بدليل العقل، وهو دليل عند عدم ورود السمع وحيث اوردنا
في تصانيف الخلاف ان النافي لا دليل عليه اردنا به انه ليس عليه دليل سمعي اذ يكفيه
استصحاب البراءة الاصلية التي كنا نحكم بها لولا بعثة الرسل وورود السمع
فان قيل دليل العقل مشروط بانتفاء السمع وانتفاء السمع غير معلوم
وعدم العلم به لا يدل على عدمه ولا سبيل الى دعوى العلم بانتفائه فان ذلك لا
يعلم. **قلنا** مهما انتفى مدرك انتفاؤه بان يبحث من هو اهل البحث عن مدارك
الشرع والظن فيه كالعلم بانه ضابط عن اجتهاده اذ يقول لو كان لوجدته
فاذا لم اجد مع شدة البحث دل على انه ليس يكون كالطالب المتاع في البيت بعد ان
استقصاه. **فان قيل** ليس للاستقصاء غاية محدودة بل للبحث بداية ووسط
ونهاية فمتى يحل له ان يتعلق بالدليل السمعي المغير. **قلنا** مهما رجع الى نفسه
فعلم انه بذل غاية وسعه كطالب المتاع في البيت. **فان قيل** البيت محصور
وطلب اليقين فيه ممكن ومدارك الشرع غير محصورة فان الكتاب وان
كان محصورا فالاخبار غير محصورة وربما غاب راوي الحديث. **قلنا**
ان كان ذلك في ابتداء الاسلام قبل انتشار الاخبار وفي زمن كل مجتهد ما هو
جهد رايه الى ان يبلغه الاخبار، وان كان بعد ان دونت الاخبار
وصنفت الصحاح فما دخل فيها محصور عند اهلها وقد انتهت الى المجتهدين
واوردوها في مسائل الخلاف. وعلى الجملة فدلالة العقل على النفي الاصلي
مشروطة بنفي الخصوص، وكل واحد من المخصص والمغير تارة يعلم
انتفاؤه وتارة يظن، وكل واحد دليل في الشرع. هذا تمام الكلام في
الاصل الرابع وهو منتهى الكلام في القطب الثاني المشتمل على اصول
الادلة المثمرة التي هي الكتاب والسنة والاجماع والعقل
ويتلوه خاتمة لهذا القطب

بسم الله الرحمن الرحيم رب اعن برحمتك
خاتمة لهذا القطب في بيان ما ظن انه من اصول الادلة وليس منها
وهو ايضا اربعة: شرع من قبلنا، وقول الصحابي، والاستحسان، والاستصلاح
فهذه ايضا لا بد من شرحها. **الاصل الاول من الاصول الموهومة** شرع من
قبلنا من الانبياء فيما لم يصرح شرعنا بنسخه، ولنقدم على هذا الاصل مسالة وهي انه
صلى الله عليه وسلم قبل مبعثه هل كان متعبدا بشرع احد من الانبياء فمنهم من
قال لم يكن متعبدا، ومنهم من قال كان متعبدا، ثم منهم من نسبه
الى نوح عليه السلم، وقوم نسبوه الى ابرهيم، وقوم الى موسى، وقوم الى عيسى
عليهم السلم. والمختار ان جميع هذه الاقسام جائز عقلا لكن الواقع منه
غير معلوم بطريق قاطع ورجم الظن فيما لا يتعلق به الان تعبد عملي محال له.
فان قيل الدليل الواقع القاطع على انه لم يكن على ملة انه لو كان لافتخر به
اولئك القوم ونسبوه الى انفسهم ولكان يشتهر ملابسته بشعارهم
وتوفر الدواعي على نقله. **قلنا** وهذا يعارضه انه لو كان منسلخا
عن التكليف فلم يتعبد بالشرائع لظهر مخالفته اصناف الخلق، وتوفر الدواعي
على نقله ويشبه ان يكون احسن حاله قبل البعث معجزة خارقة للعادة
وذلك من عجائب امره. وللمخالف شبهات: **الاولى** ان موسى وعيسى
عليهما السلم دعيا الى دينهما كافة المكلفين من عباد الله تعالى فكان هو
داخلا تحت العموم. وهذا باطل من وجهين: احدهما انه لم ينقل على
التواتر عنهما صلوات الله عليهما عموم الدعوة حتى يظن به نحواه فلا تمسك
لهذه الدعوى الا بالمقايسة في مثل هذا باطل، وان كان عموم فلعله اسبق
عنه من نسخ شرعيتهما. **الثاني** انه زمانا كان زمان فترة الشرع
واندراسها وتعذر القيام بها ولاجله بعث صلوات الله عليه وسلم ثم ايضا
علم قيام الحجة على تفاصيل شرعيهما. **الشبهة الثانية**

انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي ويحج ويعتمر ويتصدق ويذبح الحيوان ويجتنب
الميتة وذلك لا يوثر الشبه العقلية قلنا هذا فاسد من وجهين احدهما
ان شيا من ذلك لم يتواتر نقل مقطوع به ولا سبيل الى اثباته بالظن الثاني انه
يعني ان ذبح الحيوان وترك الميتة بناء على انه لا تحريم الا بالشرع ولا حكم قبل ورود الشرع
وترك الميتة عيافة بالطبع كما ترك اكل الضب عيافة والحج والصلاة
ان صح فلعله تبركا بما نقل جملته من انبيا السلف وان اندرس تفصيله وترجع
الى الاصل المقصود وهو انه بعد بعثته هل كان متعبدا بشريعة من قبله
والكلام في الجواز العقلي والوقوع السمعي اما الجواز العقلي فهو جائز اذ لله سبحانه
ان يتعبد عباده بما شاء من شريعة سابقة او مستانفة او بعضها سابقة
وبعضها مستانفة ولا يستحيل منه لذاته ولا لمفسدة وزعم بعض القدرية
انه لا يجوز بعثة نبي الا بشرع مستانف فانه ان لم يجدد امرا فلا فائدة في بعثته
ولا يرسل الله تعالى رسوله بغير فائدة ويلزمهم على هذا تجويز بعثته بمثل تلك
الشريعة اذا كانت قد اندرست فارساله بمثلها اذا كانت قد اشتملت
على زوائد وان يكون الاول مبعوثا الى قوم والثاني مبعوثا اليهم ولم لا يعيرهم ويعلم
حال القوم اذا كانت له وله غضبه طوبه ولم يشتمل الباسه على مزيد وقوله يدل على
جوازه ما يدل على جواز نصب دليلين وبعثة رسولين معا كما قال الله عز وجل اذ
ارسلنا اليهم اثنين فكذبوهما فعززنا بثالث وكما ارسل موسى وهرون
وداود وسليمان بل كخلق عينين مع ان الكفاية في الابصار باحدهما كلامهم
بناء على طلب الفائدة في افعال الله تعالى وهو تحكم اما الوقوع السمعي فلا خلاف في
ان شرعنا ليس ناسخ جميع الشرايع بالكلية اذ لم ينسخ وجوب الايمان وتحريم
الزنا والسرقة والقتل والكفر ولكن حرم علينا هذه المحظورات بخطاب
مستانف او بالخطاب الذي نزل الا عز وقد تعبد باستدامته ولم يترك
طلب الخطاب ثم بما خالف شرعهم فاذا نزلت واقعة لزمه اتباع دينهم الا اذا

١٤٣

نزل عليه وحي مخالف لما سبق والى هذا يرجع الخلاف والمختار انه لم يتعبد بشريعة
من قبله ويدل عليه ملته مسالك المسلك الاول انه لما بعث معاذا الى اليمن قال بم
تحكم فذكر الكتاب والسنة والاجتهاد ولم يذكر التوراة والانجيل
وشرع من قبلنا فزكاه صلى الله عليه وسلم وصوبه ولو كان ذلك من مدارك
الاحكام لما جاز العدول الى الاجتهاد الا بعد العجز عنه **فان قيل**
انما لم يذكر التوراة والانجيل لان في الكتاب ايات تدل على الرجوع اليها **قلنا**
سنبين سقوط تمسكهم بتلك الايات وفيه قوله تعالى لكل جعلنا
منكم شرعة ومنهاجا وقال عليه السلم لو كان موسى حيا لما
وسعه الا اتباعي ثم نقول في الكتاب ما يدل على اتباع السنة والقياس
فكان ينبغي ان يقتصر على ذكر الكتاب فان شرع في التفصيل كانت
الشريعة السابقة اهم مذكور **فان قيل** اندرجت التوراة
والانجيل تحت الكتاب فانه اسم يعم كل كتاب **قلنا** اذا ذكر
الكتاب والسنة لم يسبق الى فهم المسلمين شي سوى القران وكيف
يفهم غيره ولم يعهد من معاذ قط تعلم التوراة والانجيل والعناية
بتمييز المحرف عن غيره كما عهد منه تعلم القران ولو وجب ذلك
لتعلمه جميع الصحابة لانه كتاب منزل لم ينسخ الا بعضه وهو مدرك
بعض الاحكام ولم يتعهد حفظ القران الا لهذه العلة كيف
وطالع عمر رضي الله عنه ورقة من التوراة فغضب رسول الله
صلى الله عليه وسلم حتى احمرت وجنتاه وقال لو كان موسى حيا لما
وسعه الا اتباعي **المسلك الثاني** انه لو كان متعبدا
بها للزمه مراجعتها والبحث عنها ولما انتظر الوحي ولا توقف في
الظهار ورمي المحصنات والمواريث ولكان يرجع اولا اليها لا سيما
احكام هي ضرورة كل امة فلا تخلو التوراة عنها فان لم يراجعها

لا بد تراه ابها وتحريفها فهذا يمنع التعبد وان كان ممكنا فهذا يوجب البحث
والتعلم ولم يراجع قط الا في رجم اليهود ليعرفهم ان ذلك ليس مخالفا
لدينهم **المسلك الثالث** انه لو كان ذلك مدركا لكان
تعلمها وحفظها ونقلها من فروض الكفايات كالقران والاخبار
ولوجب على الصحابة مراجعتها في تعرف الاحكام كما وجب عليهم المناشدة
في نقل الاخبار ولرجعوا اليها في مواضع اختلافهم حيث اشكل عليهم
كمسالة العول وميراث الجد والمفوضة وبيع ام الولد وحد الشارب
والربا في غير النسيئة ومتعة النساء ودية الجنين وحكم المكاتب اذا كان
عليه شي من النجوم والرد بالعيب بعد الوطء والتقاء الختانين وغير
ذلك من احكام لا تنفك الاديان والكتب عنها ولم ينقل عن واحد منهم مع
طول اعمارهم وكثرة وقائعهم واختلافاتهم مراجعة التوراة لا سيما
وقد اسلم من احبارهم من تقوم الحجة بقولهم كعبد الله بن سلام وكعب
الاحبار ووهب وغيرهم ولا يجوز القياس الا بعد اليأس من الكتاب وكيف
يحصل اليأس قبل العلم **المسلك الرابع** اطباق الامة على ان هذه
الشريعة ناسخة وانها شريعة رسولنا بجملتها ولو تعبد بشرع غيره
لكان مخبرا لا شارعا وكان صاحب نقل لا صاحب شرع الا ان هذا ضعيف
لانه اضافة يحتمل المجاز وان يكون معلوما بواسطته وان لم يكن هو شارعا
لجميعه وللمخالف التمسك بخمس ايات وثلاثة احاديث **الاية الاولى**
انه تعالى لما ذكر الانبيا قال عز وجل اولئك الذين هدى الله فبهداهم
اقتده **قلنا** اراد بالهدى التوحيد ودلالة الادلة العقلية
على وحدانيته وصفاته بدليلين احدهما انه تعالى قال فبهداهم اقتده
ولم يقل بهم وانما قال ذلك لان هدى اهم الادلة التي ليست منسوبة اليهم
انما الشرع منسوب اليهم فيكون اتباعهم فيه اتباعا لهم **الثاني**

١٤٤

وهو محلله ومانحه ومنسوخه ... عن جميع شرايعهم
انه تعالى كيف امر بجميع شرايعهم فدل انه اراد الهدى المشترك بين جميعهم
الاية الثانية قوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابرهيم حنيفا
وهذا اتمسك به من نسبه الى ابرهيم عليهما الصلوة والسلام وتعارضه الاية
الاولى ولا حجة فيها اذ قال تعالى اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح اوحي اليه لا بما
اوحي الى غيره وقوله ان اتبع ملة ابرهيم اي افعل مثل ما فعله وليس معناه
كن متبعا له وواحدا من امته كيف والملة عبارة عن اصل الدين والتو
حيد والتقديس الذي تتفق فيه الشرايع ولذلك قال تعالى ومن يرغب
عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه ولا يجوز تسفيه الانبيا المخالفين له
ويدل عليه انه لم يبحث عن ملة ابرهيم وكيف كان يبحث مع اندراس كتابه وانقطاع اسناده
لحادثة **الاية الثالثة** قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به
نوحا وهذا تمسك به من نسبه الى نوح عليه السلم وهو فاسد وتعارضه
الايتان السابقتان ثم تعارضه الايات السابقتان ثم الدين عبارة
عن اصل التوحيد وانما خص نوحا بالذكر تشريفا له وتخصيصا
ومتى راجع تفصيل شرع نوح عليه السلم وكيف يمكن ذلك مع انه اقدم
الانبيا واشد الشرايع اندراسا لقدمه كيف وقد قال شرع لكم
من الدين ما وصى به نوحا فلو قال شرع لنوح ما وصاكم به لكان دليلا على مذهبهم
فاما هذا فيشعر بضده **الاية الرابعة** قوله تعالى انا انزلنا
التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وهو احد الانبيا فليحكم بها
فاستدل بهذا من نسبه الى موسى عليه السلم وتعارضه الايات السابقة
ثم المراد بالنور والهدى اصل التوحيد وما يشترك فيه النبيون دون
الاحكام المعرضة للنسخ ثم لعله اراد النبيين في زمانه دون من بعدهم
ثم هو على صيغة الخبر لا على صيغة الامر فلا حجة فيه ثم يجوز ان يكون
المراد يحكم النبيون بها بامر ابتداهم الله تعالى به وحيا اليهم لا بوحي موسى عليه السلم

الآية الخامسة قوله تعالى بعد ذكر التوراة وأحكامها ومن لم
يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ومعناه من لم يحكم بما أنزل الله
مكذبا به وجاحدا له لا من حكم بما أنزل الله عليه خاصة أو من لم يحكم به ممن
أوحي عليه الحكم به من أمته وأمة كل نبي إذا خالفوا ما أنزل الله على نبيهم أو
يكون المراد يحكم بمثلها النبيون وإن كان نبي خاص إليهم لا بطريق
التبعية. **أما الأحاديث** فأولها أنه عليه السلام طلب منه
القصاص في سن كسرت فقال كتاب الله يقضي بالقصاص وليس في القرآن
قصاص السن إلا ما حكي في التوراة من قوله تعالى والسن بالسن. **قلنا** فيه
فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فيدخل السن تحت عمومه
الثاني قوله عليه السلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها
وقرأ قوله تعالى أقم الصلاة لذكري وهذا خطاب لموسى. **قلنا** ما ذكره
صلى الله عليه وسلم تعليلا للإيجاب لكن أوجب بما أوحي إليه ونبه على أنهم
أمروا كما أمر موسى عليه السلام. وقوله لذكري أي لذكر إيجابي الصلاة
ولولا الخبر لكان السابق إلى الفهم أنه لذكر الله بالقلب أو لذكر الصلاة
بالإيجاب. **الحديث الثالث** مراجعته التوراة في رجم اليهودي
وكان ذلك لتكذيبهم في إنكار الرجم إذ كان يجب أن يراجع الإنجيل لأنه
آخر ما أنزل فلذلك لم يراجع وواقعة سوى هذه والله أعلم وأحكم
الأصل الثاني من الأصول الموهومة قول الصحابي وقد ذهب قوم إلى
أن مذهب الصحابي حجة مطلقا وقوم إلى أنه حجة إن خالف القياس وقوم
إلى أن الحجة في قول أبي بكر وعمر رضي الله عنهما خاصة لقول النبي صلى الله عليه
وسلم اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر وقوم إلى أن
الحجة في قول الخلفاء الراشدين إذا اتفقوا والكل باطل عندنا فإن من يجوز
عليه الغلط والسهو لم تثبت عصمته فلا حجة في قوله فكيف يحتج بقولهم

مع جواز الخطأ وكيف يدعى عصمتهم من غير حجة متواترة وكيف يتصور
عصمة قوم يجوز عليهم الاختلاف وكيف يختلف المعصومان كيف
وقد اتفقت الصحابة على جواز مخالفة الصحابة فلم ينكر أبو بكر وعمر
على من خالفهما بالاجتهاد بل أوجبوا في مسائل الاجتهاد على كل
مجتهد أن يتبع اجتهاد نفسه فانتفاء الدليل على العصمة ووقوع الاختلاف
بينهم وتصريحهم بجواز مخالفتهم فيه ثلاثة أدلة قاطعة وللمخالف خمس
شبه. **الشبهة الأولى** قولهم إن لم تثبت عصمتهم فإذا
تعبدنا بالاتباع لزم الاتباع كما أن الراوي الواحد لم تثبت عصمته لكن لزم
اتباعه للتعبد به وقد قال صلى الله عليه وسلم أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم
اهتديتم. **والجواب** أن هذا خطاب مع عوام أهل عصره
يعرف درجة الفتوى لأصحابه حتى يلزمهم اتباعهم وهو مخير لهم
في الاقتداء بمن شاء منهم بدليل أن الصحابي غير داخل فيه إذ له أن يخالف
صحابيا آخر فكما خرج الصحابة بدليل فكذلك يخرج العلماء بدليل وكيف وهذا
لا يدل على وجوب الاتباع بل على الاهتداء إذا اتبع فلعله يدل على مذهب من
يجوز للعالم تقليد العالم أو من يخير العامي في تقليد الأئمة من غير تعيين
الأفضل. **الشبهة الثانية** أن دعوى وجوب الاتباع إن لم يثبت
لجميع الصحابة ثبت للخلفاء الأربعة بقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وقوله عليه السلام عليكم إيجاب
وهو عام. **قلنا** فيلزمكم على هذا تحريم الاجتهاد على سائر الصحابة إذا اتفق
الخلفاء ولم يكن كذلك بل كانوا يخالفون فكانوا يصرحون بجواز الاجتهاد
فيما ظهر لهم وظاهر هذا تحريم مخالفة كل واحد وإن انفرد فإنه
ليس في الحديث شرط الاتفاق وما اجتمعوا في الخلافة حتى يكون
اتفاقهم اتفاق الخلفاء وإيجاب اتباع كل واحد محال مع اختلافهم

في مسائل لكن المراد بالحديث إما أمر الخلق بالانقياد وبذل الطاعة لهم أي عليكم
بقبول إمارتهم وسنتهم أو أمر الأمة بأن ينحوا منحاهم في العدل
والإنصاف والإعراض عن الدنيا وملازمة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
في الفقر والمسكنة والشفقة على الرعية أو أراد منع من بعدهم عن
نقض أحكامهم وهذه الاحتمالات ثلاثة تعضدها الأدلة التي ذكرناها
الشبهة الثالثة قولهم إن لم يجب اتباع الخلفاء فيجب اتباع أبي بكر
وعمر لقوله اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر. **قلنا** يعارضه
الأخبار السابقة ويتطرق إليه الاحتمالات الثلاثة ثم نقول لو وجب فيه الاقتدا
لحرم عليهما مخالفتهما بموجب الاجتهاد ولم يعترض ولما اختلفا
كما اختلفا في التسوية في العطاء فإنهما. **الشبهة الرابعة** أن
عبد الرحمن بن عوف ولى عليا الخلافة بشرط الاقتداء بالشيخين
فأبى وولى عثمان فقبل ولم ينكر عليه. **قلنا** لعله اعتقد بقوله من
بعدي جواز تقليد العالم للعالم وعلي كرم الله وجهه لم يعتقد أو اعتقد
أن قوله اقتدوا باللذين من بعدي أراد إيجاب التقليد ولا حجة في مجرد مذهبه
ويعارضه مذهب علي أو فهم عثمان أن عبد الرحمن أراد اتباعهما
في السيرة والعدل وفهم علي إيجاب التقليد. **الشبهة الخامسة**
أنه إذا قال الصحابي قولا يخالف القياس فلا محمل له إلا سماع خبر فيه
قلنا فهذا إقرار بأن قوله ليس بحجة وإنما الحجة الخبر إلا أنكم أثبتم الخبر
بالتوهم المجرد ومستند العمل بخبر الواحد إجماع الصحابة بقبول
خبر الواحد وهم إنما عملوا بالخبر المصرح بروايته دون الموهوم
المقدر الذي لا يعرف لفظه ومورده وقوله ليس بصريح
في سماع خبر بل ربما قاله عن دليل ضعيف ظنه دليلا والخطأ فيه
والخطأ جائز عليه وربما يتمسك الصحابي بدليل ضعيف وظاهر موهوم

واختلافهما في العطا كان ابو بكر [illegible] وكان عمر [illegible]

ولو قاله عن نص قاطع لصرح به. نعم لو تعارض قياسان والصحابي مع
أحدهما فيجوز للمجتهد أن يغلب على ظنه الترجيح بقول الصحابي أن يرجح وكذلك
نوع من المعنى يقتضي تغليظ الدية بسبب الحرم وقلن أظهر منه تقتضي نفي
التغليظ فربما يغلب على ظن المجتهد أن ذلك المعنى الأخفى الذي ذهب إليه
الصحابي يرجح به ولكن يختلف ذلك باختلاف المجتهدين
أما وجوب اتباعه ولم يصرح بنقل خبر فلا وجه له فكيف وجميع
ما ذكروه أخبار آحاد ونحن أثبتنا القياس والإجماع وخبر الواحد
بطرق قاطعة لا بخبر الواحد وجعل قول الصحابي حجة كقول
رسول الله صلى الله عليه وسلم في إثبات أصل من أصول الأحكام ومداركه
فلا يثبت إلا بقاطع كسائر الأصول. **مسألة** إن قال قائل إن لم يجب
تقليدهم فهل يجوز تقليدهم. **قلنا** أما العامي فيقلدهم وأما العالم
إن جاز له أن يقلد العالم جاز له تقليدهم وإن حرمنا تقليد العالم للعالم
فقد اختلف قول الشافعي رحمة الله عليه في تقليد الصحابة فقال في
القديم يجوز تقليد الصحابي إذا قال قولا وانتشر قوله ولم يخالف وقال في
موضع آخر يقلد وإن لم ينتشر ورجع في الجديد إلى أنه لا يقلد العالم صحابيا
كما لا يقلد عالما آخر ونقل المزني عنه رحمه الله ذلك وأن العمل على الأدلة
التي بها يجوز للصحابة الفتوى وهو الصحيح المختار عندنا إذ كل ما دل على
تحريم تقليد العالم للعالم كما سيأتي في كتاب الاجتهاد لا فرق فيه بين الصحابي
وغيره. **فإن قيل** كيف لا يفرق بينهم مع ثناء الله تعالى وثناء
رسوله عليهم حيث قال أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي
الأمر منكم وقال تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين وقال صلى الله
عليه وسلم خير الناس قرني وقال أصحابي كالنجوم إلى غير ذلك.
قلنا هذا كله ثناء يوجب حسن الاعتقاد في علمهم ودينهم ومحلهم

عبد الله تعالى ولا توجب تقليدهم لا جوازا ولا وجوبا فانه ابى ايضا على احاد الصحابة ولا تصير وثق عن بعض الصحابة جواز التقليد ووجوبه كقوله لو وزن ايمان ابي بكر بايمان العالمين لرجح وقال ان الله قد ضرب على لسان عمر وقلبه يقول الحق وان كان مرا وقال والله ما سلكت فجا الا سلك الشيطان فجا غير فجك وقال في قصة اسارى بدر حين نزلت الاية على وفق راي عمر لو نزل بلاء من السما ما نجا الا عمر وقال ان منكم لمحدثين وان عمر منهم وكان علي وغيره من الصحابة يقول ما كنا نظن الا ان ملكا ينطق على لسانه وان ملكا على لسانه وقال في علي اللهم ادر الحق مع علي حيث دار وقال اقضاكم علي وقال افرضكم زيد واعرفكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل وقال رضيت لامتي ما رضي لها ابن ام عبد يعني عبد الله بن مسعود وقال لابي بكر وعمر لو اجتمعتما على شي ما خالفتكما واراد في مصالح الحرب كل ذلك ثنا لا يوجب الاقتدا اصلا

فصل

في تفريع الشافعي في القديم على تقليد الصحابة ونصوصه قال في كتاب اختلاف الحديث انه روي عن علي انه صلى في زلزلة ست ركعات في كل ركعة ست سجدات قال لو ثبت ذلك عن علي لقلت به وذلك انه راي لا انه لا يقول ذلك الا عن توقيف اذ لا مجال للقياس فيه وهذا غير مرضي فانه لم يقل فيه حديثا حتى ننظر في لفظه ومورده وقرائنه وفحواه وما يدل عليه ولم يتعبد الا بقول حجة يرويه صحابي مكشوفا يمكن النظر فيه فما كان الصحابة يكتمون ذكر مذهب خالف القياس وبقدرون ولو كان حديثا عن من يصرح به وقد نص في موضع اخر ان قول الصحابي اذا انتشر ولم يخالف فهو حجة وهو ضعيف اذ السكوت ليس بقول واي فرق بين ان ينتشر او لا ينتشر وقد نص في موضع اخر على انه اذا اختلفت الصحابة فالائمة اولى فان اختلفت الائمة

فقول ابي بكر وعمر اولى لفضلهما وقال في موضع اخر يجب الترجيح بقول الاعلم والاكثر فاما الكثرة القايلين على كثرة الرواة وكثرة الاشباه وانما يجب ترجيح الاعلم لان زيادة علمه تقوي اجتهاده وتبعده عن الاهمال والتقصير والخطا وان اختلف الحكم والفتوى من الصحابة فقد اختلف قول الشافعي فيه فقال مرة الحكم اولى لان العناية به اشد والمشورة فيه ابلغ وقال مرة الفتوى اولى لان سكوتهم عن الحكم يحمل على الطاعة للوالي وكل هذا مرجوع عنه

فان قيل فما قولكم في ترجيح احد القياسين بقول الصحابي **قلنا** قال القاضي لا ترجيح الا بقوة الدليل ولا يقوى الدليل بمصير مجتهد اليه والمختار ان هذا في محل الاجتهاد فربما تعارض ظنان والصحابي في احد الجانبين فتميل نفس المجتهد الى موافقة الصحابي ويكون ذلك اغلب على ظنه ويختلف ذلك باختلاف المجتهدين وقال قوم انما يجوز ترجيح قياس الصحابي اذا كان اصل القياس واقعة شاهدها الصحابي والا فلا فرق بينه وبين غيره وهو قريب ولكن هذا احتمال ان يكون مصيره اليه لاختصاصه بمشاهدة ما يدل عليه لا بمجرد الظن **اما** اذا حمل الصحابي لفظ الخبر على احد محتمليه فمنهم من رجح ومنهم من قال اذا علمت ذلك من قصد الرسول بقرينة شاهدها فلا ترجيح وهذا اختيار القاضي

فان قيل فقد ترك الشافعي رحمه الله في الجديد القياس في تغليظ الدية في الحرم بقول عثمان وكذلك فرق بين الحيوان وغيره في شرط البراءة بقول عثمان **قلنا** له في شرط البراءة اقوال ولعل هذا مرجوع عنه ومسالة التغليظ الظن به انه قوى القياس بموافقة الصحابة فان لم يكن كذلك فمذهبه في الاصول لا تقليد والله اعلم

الاصل الثالث

من الاصول الموهومة الاستحسان وقد قال به ابو حنيفة وقال الشافعي من استحسن فقد شرع ورد الشي قبل فهمه محال فلا بد اولا من فهم الاستحسان وله ثلث معان **الاول** وهو الذي يسبق الى الفهم ما يستحسنه المجتهد بعقله ولا شك في انا نجوز ورود التعبد باتباعه عقلا بل لو ورد الشرع بان ما سبق الى اوهامكم واستحسنتموه بعقولكم او سبق الى اوهام العوام مثلا فهو حكم الله عليكم لجوزناه ولكن وقوع التعبد به لا يعرف من ضرورة العقل ونظره بل من السمع ولم يرد فيه سمع متواتر ولا نقل احاد ولو ورد لكان لا يثبت بخبر الواحد فان جعل الاستحسان مدركا من مدارك الاحكام منزلا منزلة الكتاب والسنة والاجماع والعقل اصل من الاصول فلا يثبت بخبر الواحد ومهما انتفى الدليل وجب النفي

المسلك الثاني انا نعلم قطعا اجماع الامة قبلهم على ان العالم ليس له ان يحكم بهواه وشهوته من غير نظر في الادلة والاستحسان من غير نظر في ادلة الشرع حكم بالهوى المجرد وهو كاستحسان العامي ومن لا يحسن النظر فانه انما جوز الاجتهاد للعالم دون العامي لانه يفارقه في معرفة ادلة الشرع وتمييز صحيحها من فاسدها والا فالعامي ايضا يستحسن ولكن يقال لعل مستند استحسانك وهم وخيال لا حاصل له ونحن نعلم ان النفس لا تميل الى الشي الا بسبب مميل اليه لكن السبب ينقسم الى ما هو وهم وخيال اذا عرض على الادلة لم يتحصل منه طايل والى ما هو مشهور من ادلة الشرع فبم يتميز المستحسن ميله عن الاوهام وسوابق الراي اذا لم ينظر في الادلة ولم ياخذ منها

الشبهة الاولى قوله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه **قلنا** اتباع احسن ما انزل الينا

هو اتباع الادلة فبينوا ان هذا مما انزل علينا فضلا عن ان يكون من احسنه وهو كقوله واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم ثم نقول نحن نستحسن ابطال الاستحسان وان لا يكون لنا شرع سوى المصدق بالمعجزة فليكن هذا حجة عليهم **الجواب الثالث** انه يلزم من ظاهره اتباع استحسان العامي والطفل والمعتوه لعموم اللفظ فان قلتم المراد به بعض الاستحسانات وهو استحسان من هو من اهل النظر فكذلك نقول المراد كل استحسان صدر عن ادلة الشرع والا فاي وجه لاعتبار اهلية النظر في الادلة مع الاستغنا عن النظر

الشبهة الثانية قوله صلى الله عليه وسلم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ولا حجة فيه من اوجه **احدها** انه خبر واحد لا يثبت به الاصول **الثاني** ان المراد به ما راه جميع المسلمين او احادهم فان اراد الجميع فهو صحيح اذ الامة لا تجتمع على حسن شي الا عن دليل والاجماع حجة وهو مراد الخبر وان اراد الاحاد لزم استحسان العوام فان فرق بانه ليس اهلا للنظر **قلنا** اذا كان لا ينظر في الادلة فاي فايدة لاهليته

النظر الثالث ان الصحابة اجمعت على استحسان منع الحكم بغير دليل فهو حجة لانهم مع كثرة وقايعهم تمسكوا بالظواهر والاشباه وما قال واحد حكمت بكذا لاني استحسنته ولو قال لشددوا الانكار عليه وقالوا من انت حتى يكون استحسانك شرعا وتكون شارعا لنا وكما قال معاذ حين بعثه النبي صلى الله عليه وسلم الى اليمن استحسن بل ذكر الكتاب والسنة والاجتهاد فقط

الشبهة الثالثة ان الامة استحسنت دخول الحمام من غير تقدير اجرة وعوض الما ولا تقدير مدة السكون وكذلك شرب الما من يد السقا بغير تقدير العوض ولا مبلغ الما المشروب فمثل هذا قبيح في العادات فاستحسنوا ترك المضايقة فيه ولا احتمال ذلك في اجارة

ولا يبعد. **الجواب** من وجهين: **الأول** أنهم من أين عرفوا أن الأمة فعلت ذلك من غير حجة ودليل، ولعل الدليل جريان ذلك في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم مع معرفته وتقريره عليه لأجل المشقة في تقدير الماء المشروب والمصبوب في الحمام وتقدير مدة المقام، والمشقة سبب الرخصة. **الثاني** أن نقول: شرب الماء بتسليم السقاء مباح، وإذا أتلف ماءه فعليه ثمن المثل إذ قرينة حاله تدل على طلب العوض، فما بذله في الغالب يرى ثمن المثل فيقبله السقاء، فإن منع فله مطالبته، فليس في هذا إلا الاكتفاء في معرفته بالمعاطاة والقرينة وترك المماكسة في العوض، وهذا مما دل عليه من جهة الشرع. وكذلك إذا دخل الحمام فهو مستبيح بالقرينة ومتلف بشرط العوض بقرينة حال الحمامي، ثم ما يبذله إن ارتضى به الحمامي واكتفى به عوضا أخذه، وإلا طالبه بالمزيد إن شاء، فليس هذا أمرا مبدعا لكنه منقاس، والقياس حجة. **التأويل الثاني** للاستحسانات قولهم: المراد به دليل ينقدح في نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه ولا يقدر على إبدائه وإظهاره. وهذا هوس، لأن ما لا يقدر على التعبير عنه لا يدرى أنه وهم وخيال أو تحقيق، ولا بد من ظهوره ليعتبر بأدلة الشريعة لتصححه الأدلة أو تزيفه. أما الحكم بما لا يدرى ما هو فمن أين يعلم جوازه؟ أبضرورة العقل أو نظره أو بسمع متواتر أو آحاد؟ ولا وجه لدعوى شيء من ذلك، كيف وقد قال أبو حنيفة رضي الله عنه: إذا شهد أربعة على زنا شخص لكن عين كل واحد منهم زاوية من زوايا البيت، وقال: القياس أن لا حد، لكنا نستحسن حده. فنقول: لم تستحسن سفك دم امرئ مسلم من غير حجة إذ لم تجتمع شهادة الأربعة على زنا واحد، وغايته أن نقول: تكذيب المسلمين قبيح وتصديقهم وهم عدول حسن، فنصدقهم ونقدر دورانه في زنية واحدة على جميع الزوايا، بخلاف ما إذا شهدوا

في أربعة بيوت فإن تقدير التزاحف بعيد. وهذا هوس، لأنا نصدقهم ولا نرجم المشهود عليه، كما لو شهد ثلاثة، وكما لو شهدوا في دور. ولم يرد الحد من حيث لم نعلم يقينا اجتماع الأربعة على شهادة واحدة، فدرء الحد بالشبهة أحسن، كيف وإن كان هذا دليلا فلا ننكر الحكم بالدليل، ولكن لا ينبغي أن يسمى بعض الأدلة استحسانا. **التأويل الثالث** ذكره الكرخي وبعض أصحاب أبي حنيفة ممن عجز عن نصرته الاستحسان وقال: ليس هو عبارة عن قول بغير دليل، بل هو بدليل، وهو أجناس، منها العدول بحكم المسألة عن نظائرها بدليل خاص من القرآن، مثل قوله: مالي صدقة، أو لله علي أن أتصدق بمالي. فالقياس لزوم التصدق بكل ما يسمى مالا، لكن استحسن أبو حنيفة التخصيص بمال الزكاة لقوله تعالى: خذ من أموالهم صدقة، ولم يرد إلا مال الزكاة. ومنها أن يعدل بها عن نظائرها بدليل السنة، كالفرق في سبق الحدث والبناء على الصلاة بين السبق والعمد على خلاف قياس الأحداث. وهذا مما لا ننكره، وإنما يرجع الاستنكار إلى اللفظ وتخصيص هذا النوع من الدليل بتسميته استحسانا من بين سائر الأدلة، والله أعلم.

الأصل الرابع من الأصول الموهومة: الاستصلاح المرسلة. ولا بد من كشف معنى المصلحة وأقسامها، فنقول: المصلحة بالإضافة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام: قسم شهد الشرع لاعتبارها، أما ما شهد الشرع لا لبطلانها ولا لاعتبارها. أما ما شهد الشرع لاعتبارها فهي حجة، ويرجع حاصلها إلى القياس، وهو اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع، وسنقيم الدليل عليه في القطب الرابع فإنه نظر في كيفية استثمار الأحكام من الأصول المثمرة. **ومثاله** حكمنا بأن كل ما أسكر من مشروب أو مأكول فيحرم قياسا على الخمر، لأنها حرمت لحفظ العقل الذي هو مناط التكليف، فتحريم الخمر دليل على ملاحظة هذه

الشرع

المصلحة. **القسم الثاني** ما شهد الشرع لبطلانها، مثاله قول بعض العلماء لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان: إن عليك صوم شهرين متتابعين، فلما أنكر عليه حيث لم يأمره بإعتاق رقبة مع اتساع ماله قال: لو أمرته بذلك لسهل عليه، واستحقر إعتاق رقبة في قضاء شهوته، فكانت المصلحة في إيجاب الصوم لينزجر به. فهذا قول باطل ومخالف لنص الكتاب بالمصلحة، وفتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تغير الأحوال، ثم إذا عرف ذلك من صنيع العلماء لم تحصل الثقة للملوك بفتواهم، وظنوا أن كل ما يفتون به فهو تحريف من جهتهم بالرأي. **القسم الثالث** ما لم يشهد له من الشرع بالإبطال ولا بالاعتبار نص معين، وهذا في محل النظر، فلنقدم على تمثيله تقسيما آخر، وهو أن المصلحة باعتبار قوتها في ذاتها تنقسم إلى ما هي في رتبة الضرورات، وإلى ما هي في رتبة الحاجات، وإلى ما يتعلق بالتحسينات والتزيينات وتتقاعد أيضا عن رتبة الحاجات. ويتعلق بأذيال كل قسم من الأقسام ما يجري منها مجرى التكملة والتتمة لها. ولنفهم أولا معنى المصلحة ثم أمثلة مراتبها. أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: أن يحفظ عليهم عقلهم ودينهم ونفسهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعه مصلحة. وإذا أطلقنا المعنى المخيل والمناسب في كتاب القياس أردنا به هذا الجنس. وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات، فهي أقوى المراتب في المصالح. **ومثاله** قضاء الشرع بقتل الكافر المضل وعقوبة المبتدع

إلى الفعل فلا تكون هذه المصلحة ضرورية. **فإن قيل**: إذا كان الزمان زمان الفتنة لم يقدر على تخليته في الحبس مع تبدل الولايات، على من فلس في إبقائه وحبسه إلا إيغار صدره وتحريك داعيته للرد في الفساد والإغراء جبرا عند الانفلات. **قلنا**: هذا الآن رجم ظن وحكم بالوهم، وربما لا يفلت ولا يسترد الولاية، والقتل بتوهم المصلحة لا سبيل إليه. **فإن قيل**: فإذا تترس الكفار بالمسلمين فلا نقطع بتسليطهم على استئصال الإسلام لو لم نقصد الترس، بل يدرك ذلك بغلبة الظن. **قلنا**: لا جرم ذكر العراقيون في المذهب وجهين في تلك المسألة، وعللوا بأن ذلك مظنون، ونحن إنما نجوز ذلك عند القطع أو ظن قريب من القطع، والظن القريب من القطع إذا صار كليا وعظم الخطر فيه فتحتقر الأشخاص الجزئية بالإضافة إليه. **فإن قيل**: إن توقعنا من الساعي في الأرض بالفساد فسادا كليا بتعرض أموال الناس ودمائهم للهلاك، وغلب ذلك على الظن بما عرف من طبيعته وعادته المجربة طول عمره. **قلنا**: لا يبعد أن يؤدي اجتهاد مجتهد إلى قتله إذا كان كذلك، بل هو أولى من الترس، فإنه لم يذنب ذنبا، وهذا قد ظهرت منه جرائم توجب العقوبة، وإن لم تكن توجب القتل، فكأنه التحق بالحيوانات الضارية لما عرف من طبعه وسجيته. **فإن قيل**: فكيف يجوز المصير إلى هذا في هذه المسألة وفي مسألة الترس؟ وقد قدمتم أن المصلحة إذا خالفت النص لم تتبع، كالحكم بصوم شهرين على الملوك إذا جامع في نهار رمضان، وهذا خلاف قوله تعالى: ومن يقتل مؤمنا متعمدا، وقوله عز وجل: ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأي ذنب لمسلم تترس به كافر؟ فإن زعمتم أنا نخصص العموم بصورة ليس فيها خطر كلي، فلنخصص العتق بصورة يحصل الانزجار عن الجناية بها حتى يخرج عنه الملوك، فإذا غاية الأمر في مسألة الترس أن نقطع باستئصال أهل

الاسلام كما بالنا نقتل من لم يذنب قط وهو خطة قبل المسلمين ونخالف النص
في قتل النفس التي حرم الله **قلنا** لهذا نرى المسئلة في محل الاجتهاد
ولا يبعد المنع من ذلك ويتايد بمسئلة السفينة وانه يلزم منه قتل ثلث
الامة لاستصلاح ثلثيها ترجيحا للكثرة اذ لا خلاف في ان كافرا لو قصد
عددا محصورا كعشرة مثلا وتترس بمسلم فلا يجوز لهم قتل الترس
في الدفع بل حكمهم حكم عشرة اكرهوا على قتل واحد او اضطروا
في مخمصة الى اكل واحد فانا نشاهد امر الكثرة ومن كونه كليا
الكلي الذي لا حصر له حكم اخر اقوى من الترجيح بكثرة العدد
ولذلك لو اشتبهت اخته من الرضاع بنساء بلدة حل له النكاح ولو
اشتبهت بعشرة وعشرين لم يحل ولا خلاف انهم لو تترسوا بنسائهم
وذراريهم قتلناهم وان كان التحريم عاما لكن نخصص بغير هذه
الصورة وكذلك هاهنا التخصيص ممكن وقول القائل هذا سفك
دم معصوم يعارضه ان في الكف عنه اهلاك دماء معصومة لا حصر لها
ونحن نعلم ان الشرع يوثر الكلي على الجزئي وان حفظ اهل الاسلام
عن اصطلام الكفار اهم في مقصود الشرع من دم مسلم واحد فهذا
مقطوع به من مقصود الشرع والمقطوع به لا يحتاج الى شهادة اصل
فان قيل فتوظيف الخراج من المصالح فهل الى سبيل ام لا سبيل
اليه **قلنا** لا سبيل اليه مع كثرة الاموال في ايدي الجنود فاما
اذا خلت الايدي ولم يكن من مال المصالح ما يفي بخراجات العسكر
ولو تفرق العسكر واشتغلوا بالكسب لخيف دخول الكفار بلاد
الاسلام او خيف ثوران الفتنة من اهل العرامة في بلاد الاسلام فيجوز
للامام ان يوظف على الاغنياء مقدار كفاية الجند ثم ان راى في طريق
التوزيع التخصيص بالاراضي فلا حرج لانا نعلم انه اذا تعارض شران

ح التوزيع التقسيم بينهم

الداعي الى ... فان هذا تفويت على الخلق دينهم وقضاؤه ايجاب القصاص
اذ به حفظ النفوس وايجاب حد الشرب اذ به حفظ العقول التي هي
ملاك التكليف وايجاب حد الزنا الذي به حفظ النسل والانساب وايجاب
زجر الغصاب والسراق اذ به يحصل حفظ الاموال التي هي معاش
الخلق وهم مضطرون اليه وتحريم تفويت هذه الاصول الخمسة والزجر
عنها يستحيل ان لا تشتمل عليه ملة من الملل وشريعة من الشرائع التي اريد بها
اصلاح الخلق ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر والقتل والزنا
والسرقة وشرب المسكر اما ما يجري مجرى التكملة والتتمة لهذه
المرتبة فكقولنا المماثلة مرعية في استيفاء القصاص لانه مشروع للزجر
والتشفي ولا يحصل ذلك الا بالمثل وكقولنا القليل من الخمر انما حرم لانه
يدعو الى الكثير فيقاس عليه النبيذ فهذا دون الاول ولذلك اختلفت
فيه الشرائع واما تحريم المسكر فلا تنفك عنه شريعة لان
المسكر يسد باب التكليف والتعبد **الرتبة الثانية** ما يقع في
رتبة الحاجات من المصالح والمناسبات كتسليط الولي على تزويج
الصغيرة والصغير فذلك لا ضرورة فيه لكنه محتاج اليه في اقتناء
المصالح وتقييد الاكفاء خيفة من الفوات واستغناما للصلاح المنتظر
في المال وليس هذا كتسليط الولي على تربيته وارضاعه وشراء المطعوم
والملبوس لاجله فان ذلك ضرورة لا يتصور فيها اختلاف الشرائع
المطلوب بها مصالح الخلق اما النكاح في حال الصغر فلا
ترهق اليه توقان شهوة ولا حاجة تناسل بل يحتاج اليه لصلاح
المعيشة باشتباك العشائر والتظاهر بالاصهار وامور من هذا الجنس
لا ضرورة اليها اما ما يجري مجرى التتمة لهذه الرتبة فهو كقولنا
لا يزوج الصغيرة الا من كفو وبمهر المثل فانه ايضا مناسب ولكنه

ذون اصل حاجة النكاح ولهذا اختلف العلماء فيه **الرتبة الثالثة**
ما لا يرجع الى ضرورة ولا الى حاجة ولكن يقع موقع التحسين والتزيين
والتيسير للمزايا والمراتب ورعاية احسن المناهج في العادات
والمعاملات **مثاله** سلب العبد اهلية الشهادة مع قبول فتواه
وروايته من حيث ان العبد نازل القدر والرتبة ضعيف الحال
والمنزلة باستسخار المالك اياه فلا يليق بمنصبه التصدي للشهادة اما
سلب ولايته فهو من رتبة الحاجات لان ذلك مناسب للمصلحة
اذ ولاية الاطفال تستدعي استغراقا وفراغا والعبد مستغرق
بالخدمة فتفويض امر الطفل اليه اضرار بالطفل اما الشهادة
فتتفق احيانا كالرواية والفتوى لكن قول القائل سلب منصب الشهادة
لخسة قدره ليس كقوله سلب ذلك لسقوط الجمعة عنه فان ذلك
لا يشم منه رائحة مناسبة وليس فيه مناسبة بالرواية والفتوى لا ذلك
نقض على المناسبة الى ان يحترز عنه والمناسبة قد تكون منقوضا
بتركه او يحترز عنه بعذر او تقييد ومن ذلك كتقييد النكاح بالولي
ان امكن تعليله بقصور رأيهن في انتقاد الازواج وسرعة الاغترار
بالظواهر لكان واقعا في الرتبة الثانية ولكن لا يبعد ذلك في ثلث
عباراتها وفي نكاح الكفو فهو من الرتبة الثالثة لان الاليق بمحاسن
العادات استحيا النساء عن مباشرة العقد لان ذلك مشعر بتوقان
نفسها الى الرجال ولا يليق ذلك بالمروة ففوض الشرع ذلك الى الولي
حملا للخلق على احسن المناهج وكذلك تقييد النكاح بالشهادة لو امكن تعليله
بالاثبات عند النزاع لكان من قبيل الحاجات ولكن عدم سقوط
السهادة عن رضا بها يضعف هذا المعنى فهو لتفخيم امر النكاح وتمييزه
عن السفاح بالاعلان والاظهار عند من له رتبة ومنزلة على الجملة

فليلحق برتبة التحسينات فاذا عرفت هذه الاقسام **فنقول**
الواقع في الرتبتين الاخيرتين لا يجوز الحكم بمجردها ان لم تعتضد
بشهادة اصل لانه يجري مجرى وضع الشرع بالرأي فهو كالاستحسان
وان اعتضد باصل فذلك قياس وسياتي واما الواقع في رتبة الضرورات
فلا بعد في ان يودي اليه اجتهاد مجتهد وان لم يشهد له اصل معين
ومثاله ان الكفار اذا تترسوا بجماعة من اسارى المسلمين فلو
رمينا الترس لقتلنا مسلما معصوما لم يذنب ذنبا وهذا لا عهد به
في الشرع ولو كففنا لسلطنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم ثم
يقتلون الاسارى ايضا فيجوز ان يقول قائل هذا الاسير مقتول
بكل حال فحفظ جميع المسلمين اقرب الى مقصود الشرع لانا
نعلم قطعا ان الشرع يقصد تقليل القتل كما يقصد حسم سبيله
عند الامكان فان لم نقدر على الحسم فقد قدرنا على التقليل وكان هذا
التفاتا الى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصودة بالشرع لا بدليل واحد
واصل معين بل بادلة خارجة عن الحصر لكن تحصيل هذا المقصود بهذا
الطريق وهو قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين فهذا مثال مصلحة
غير ماخوذة بطريق القياس من اصل معين وانقدح اعتبارها باعتبار
ثلاثة اوصاف انها ضرورية قطعية كلية وليس في معناها ما لو تترس
الكفار في قلعة بمسلم اذ لا يحل رمي الترس اذ لا ضرورة فبنا غنية عن القلعة
فنعدل عنها وليس في معناها اذا لم يقطع بظفرهم بنا لانها ليست
قطعية بل ظنية وليس في معناها جماعة في سفينة لو طرحوا واحدا
لنجوا والا غرقوا بجملتهم لانها ليست كلية اذ يحصل بها هلاك عدد محصور
وليس ذلك كاستيصال كافة المسلمين ولانه ليس يتعين واحد للاغراق
الا ان يتعين بالقرعة ولا اصل لها وكذلك جماعة في مخمصة لو اكلوا واحدا

زائد

بالقرعة لنجوا فلا رخصة فيه لان المصلحة فيه ليست كلية وليس في
معناها قطع اليد للآكلة حفظا للروح فانه يشبه الرخصة
لانه اضرار به لمصلحته وقد شهد الشرع للاضرار بشخص في قصد
صلاحه كالفصد والحجامة وغيره وكذلك قطع المضطر قطعة
من فخذه الى ان يجد الطعام هو كقطع اليد لكن ربما يكون القطع
سببا ظاهرا في الهلاك فيمنع منه لانه ليس فيه يقين الخلاص فلا
تكون المصلحة قطعية. فان قيل فالضرب بالتهمة للاستنطاق
بالسرقة مصلحة فهل تقولون بها. قلنا قد قال بها مالك رحمه
الله ولا نقول به لا لابطال النظر الى جنس المصلحة لكن لان هذه
مصلحة تعارضها اخرى وهي مصلحة المضروب فانه ربما يكون
بريا من الذنب وترك الضرب في مذنب اهون من ضرب بري فان كان فيه
فتح باب يعسر معه انتزاع الاموال ففي الضرب فتح باب الى تعذيب البريء
فان قيل فالزنديق المتستر اذا تاب فالمصلحة في قتله وان لا
نقبل توبته وقد قال عليه السلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا
الله فاذا قالوها الحديث فماذا ترون. قلنا هذه المسئلة في محل
الاجتهاد ولا يبعد قتله اذ وجب بالزندقة قتله وانما كلمة الشهادة تسقط
القتل في اليهود والنصارى لانهم يعتقدون ترك دينهم بالنطق
بكلمة الشهادة والزنديق يرى التقية عين الزندقة فهذا لو قضينا به
فحاصله استعمال مصلحة في تخصيص عموم وذلك لا ينكره احد.
فان قيل رب ساع بالفساد في الارض بالدعوة الى البدعة او باغراء
الظلمة باموال الناس وحرمهم وسفك دمائهم باثارة الفتنة والمصلحة
قتله لكف شره فماذا ترون فيه. قلنا اذا لم يقتحم جريمة موجبة لسفك
الدم فلا يسفك دمه اذ في تخليد الحبس عليه كفاية لشره فلا حاجة

وصرنا الى ان قصد الشرع دفع اشد الضررين واعظم الشرين وما يؤدي به
كل واحد منهم قليل بالاضافة الى ما يحاذر من تعسفه وماله لو خلت خطة
الاسلام عن ذي شوكة يحفظ نظام الامور ويقطع مادة الشرور وكان
هذا الاخلاء عن شهادة اصول معينة فان لولي الطفل عمارة القنوات واخراج
اجرة الفصاد وثمن الادوية من مال الطفل وكذلك تعجيل خسران لتوقع ما هو
اكثر منه وهذا ايضا يؤكد مسلك الترجيح في مسئلة الترس لكن
لكن هذا تصرف في الاموال والاموال يجوز ابتذالها في الاغراض التي هي اهم
منها وانما المحظور سفك دم معصوم من غير ذنب سابق. فان
قيل فباي طريق بلغ الصحابة رضوان الله عليهم حد الشرب الى ثمانين
فان كان حد الشرب مقدرا فكيف زادوا بالمصلحة وان لم يكن مقدرا
بل كان تعزيرا فلم افتقروا الى التشبيه بحد القذف. قلنا
الصحيح انه لم يكن مقدرا لكن ضرب الشارب في زمان رسول الله صلى الله عليه
وسلم بالنعال واطراف الثياب وقدر ذلك على سبيل التعديل والتقويم
باربعين فرأوا المصلحة في الزيادة فزادوا والتعزيرات مفوضة الى رأي
الائمة وكانه ثبت بالاجماع انهم امروا بمراعاة المصلحة وقيل لهم اعملوا
بما رأيتموه مصلحة بعد ان صدرت الجناية الموجبة للعقوبة ومع هذا
فلم يزيدوا الزيادة على تعزير رسول الله صلى الله عليه وسلم الا بتقريب من منصوص
الشرع فرأوا الشرب مظنة القذف لان من سكر هذى ومن هذى افترى
ورأوا الشرع يقيم مظنة الشيء مقام نفس الشيء كما اقام النوم مقام الحدث
والوطء مقام شغل الرحم والبلوغ مقام نفس العقل لان هذه الاسباب
مظان هذه المعاني فليس ما ذكروه مخالفة للنص بالمصلحة اصلا.
فان قيل فما قولكم في المصالح الجزئية المتعلقة بالاحكام مثل
المفقود زوجها اذا اندرس خبر موته وحياته وقد انتظر سنين

وتضررت بالعزوبة ابفسخ نكاحها للمصلحة ام لا وكذلك اذا عقد وليان
او وكيلان نكاحين واحدهما سابق فاشتبه السابق ووقع الياس عن
البيان وبقيت المرأة محبوسة طول العمر عن الازواج ومحروسة عن الزوج
المالك في علم الله تعالى وكذلك المرأة اذا تباعدت حيضتها عشر سنين
وتوقفت عدتها وبقيت ممنوعة من النكاح هل يجوز لها الاعتداد بثلاثة اشهر
او تكتفي بتربصها اربع سنين فكل ذلك مصلحة ودفع ضرار ونحن نعلم
ان دفع الضرار مقصود شرعا. قلنا المسئلتان الاوليان مختلف فيهما
ومحل الاجتهاد فقد قال عمر رضي الله عنه تنكح زوجة المفقود بعد
اربع سنين من انقطاع الخبر وبه قال الشافعي في القديم وقال في الجديد
تصبر الى قيام البينة على موته او انقضاء مدة نعلم انه لا يعيش اليها الا ان
حكمنا بموته بعد تربصه فهو بعيد اذ لا ينقطع الاخبار لاسباب سوى الموت
لاسيما في حق الخامل الذكر النازل القدر وان فسخنا فالفسخ انما يثبت
نصا او قياسا على منصوص والمنصوص اعسار وعيوب من جهة الزوج من
اعسار وجب وعنة وغير ذلك فاذا كانت النفقة دائمة وحابسة الاستمتاع
من الوطء وذلك في الحضرة لا يوجب فكذا في الغيبة. فان قيل
سبب الفسخ دفع الضرار عنها ورعاية جانبها فيعارضه ان رعاية جانبه
ايضا مهم ودفع الضرر عنه واجب وفي تسليم زوجته الى غيره في غيبته
ولعله محبوس او مريض معذور اضرار به فقد تقابل الضرران وما
من ساعة الا وقدوم الزوج فيها ممكن فليس تصفو هذه المصلحة عن معارض
ولذلك اختلف قول الشافعي رضي الله عنه في مسئلة الوليين ولو قيل بالفسخ
حيث تعذر امضاء العقد فليس ذلك حكما بمجرد مصلحة لا تعتضد باصل
معين بل يشهد له الاصول المعينة اما تباعد الحيضة فلا خلاف فيها في مذهب
الشافعي وان لم يبلغنا خلاف من العلماء وقد اوجب الله التربص بالاقراء الا التي

تأيس وليست هذه من الآيسات وما من لحظة الا ويتوهم هجوم الدم فانها شابة فبقاء
هذا العذر النادر لا تسلطنا على تخصيص النص فان الدم انقطعت الى الندرة في
اكثر الاحوال وكان لا يبعد عندي لو اكتفى بانقضاء مدة الحمل وهي اربع سنين
لكن لما اوجبت العدة مع تعليق الطلاق على يقين البراءة غلب التعبد. فان قيل
فقد ملتم في اكثر هذه المسائل الى القول بالمصالح ثم اوردتم هذا الاصل في جملة
الاصول الموهومة فليلحق هذا بالاصول الصحيحة ليصير هذا اصلا خامسا
بعد الكتاب والسنة والاجماع والعقل. قلنا هذا من الاصول الموهومة
اذ من ظن انه اصل خامس فقد اخطأ لانا رددنا المصلحة الى
حفظ مقاصد الشرع ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والاجماع
فكل مصلحة لا ترجع الى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والاجماع وكانت من
المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة ومن صار
اليها فقد شرع كما ان من استحسن فقد شرع وكل مصلحة رجعت الى حفظ
مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والاجماع فليس خارجا
من هذه الاصول لكنه لا يسمى قياسا بل مصلحة مرسلة اذ القياس يستند الى اصل
معين وكون هذه المعاني مقصودة عرفت لا بدليل واحد بل بادلة كثيرة لا
حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات فتسمى ذلك
مصلحة مرسلة واذا فسرنا المصلحة المرسلة بالمحافظة على مقصود الشرع
فلا وجه للخلاف في اتباعها بل يجب القطع بكونها حجة وحيث ذكرنا خلافا
فذلك عند تعارض مصلحتين ومقصودين وعند ذلك يجب ترجيح الاقوى ولذلك
قطعنا بكون الاكراه مبيحا لكلمة الردة وشرب الخمر واكل مال الغير وترك
الصوم والصلوة لان الحذر من سفك الدم اشد من هذه الامور ولا يباح به
الزنا لانه مثل محذور الاكراه فاذا منشأ الخلاف في مسئلة الترس الترجيح
اذ الشرع ما رجح الكثير على القليل في مسئلة السفينة وترجح الكلي على



الجزئي في قطع اليد المتآكلة وهل يترجح الكلي على الجزئي في مسألة الترس به خلاف
وكذلك يمكن اظهار هذه المصالح من صيغة البراهين اذ نقول في مسألة الترس
مخالفة مقصود الشرع حرام وفي الكف عن قتل الكفار
مخالفة مقصود الشرع فان قيل لا ننكر ان مخالفة مقصود الشرع
حرام ولكن لا نسلم ان هذه مخالفة قلنا قهر الكفار واستعلاء
الاسلام مقصود وفي هذا استئصال الاسلام واستعلاء الكفر
فان قيل فالكف عن المسلم الذي لم يذنب مقصود وفي هذا
مخالفة المقصود قلنا هذا مقصود وقد اضطررنا الى مخالفة
احد المقصودين ولا بد من الترجيح والجزئي محتقر بالاضافة الى الكلي
وهذا جزئي لا يعارض الكلي فان قيل فسلم ان هذا جزئي
لكن لا نسلم ان الجزئي محتقر بالاضافة الى الكلي واحتقار الشرع له
يعرف بنص او قياس على منصوص قلنا عرفنا ذلك لا بنص واحد
معين بل بتفاريق احكام واقتران دلالات لم يبق معه الشك في ان
حفظ خطة الاسلام ورقاب المسلمين اهم في مقاصد الشرع
من حفظ شخص واحد معين في ساعة او نهار وسيعود الدهر
الكفار بالقتل فهذا مما لا يشك فيه كما اذا اتلفنا اكل مال الغير
بالاكراه لعلمنا ان المال حقير في ميزان الشرع بالاضافة الى الدم
عرف ذلك كله بادلة كثيرة فان قيل فهلا فهمتم
ان حفظ الكثير اهم من حفظ القليل في مسألة السفينة وفي
الاكراه والمخمصة قلنا لم نفهم ذلك اذا اجمعت الامة على انه لو
اكره شخصان على قتل شخص لا يحل لهما قتله وانه لا يحل للمسلم اكل مسلم
في المخمصة فمنع الاجماع من ترجيح الكثرة اما ترجيح الكلي
فمعلوم اما على القطع واما بظن قريب من القطع يجب اتباع مثله

في الشرع ولم يرد على خلافه نص بخلاف الكثرة اذ الاجماع في الاكراه وفي المخمصة
منع منه فهذه الشروط التي ذكرناها تبين اتباع المصالح وتبين بها ان
الاستصلاح ليس اصلا خامسا برأسه بل من استصلح فقد شرع كما
ان من استحسن فقد شرع وهذا تمام الكلام في القطب الثاني من
الاصول

يتلوه الذي يليه القطب الثالث
في كيفية استثمار الاحكام

والحمد لله وحده وصلواته على خير خلقه سيدنا
محمد النبي وآله وسلامه واتفق الفراغ من نساخة هذا الكتاب
المبارك بكرة يوم الخميس النصف من شهر ربيع الاول من شهور سنة
اربع عشرة وسبعمائة هجرية نبوية مصطفوية حرسها الله تعالى بالطاهر المقدسة
خط العبد الفقير الى ربه المستغفر من ذنبه والراجي عفوه اذل عباد الله
اسمعيل احمد بن عبد الله حسن الحجازي الخزرجي الاستاذي
عفا الله له ولوالديه ولصاحبه ولجميع المسلمين والمسلمات امين امين
يارب العالمين ويرجو من الكرام والقاري في الدعا بالمغفرة وحاله الحسنى
ولا غائر لما ترضيه وصلى على سيدنا محمد وآله وصحبه

بلغ قراءة على الفقيه عز الدين محمد بن علي عدس [illegible] والحمد لله وصلواته على
ولا سيما محمد حسن حامد الله ومصليا على رسوله واهله

الناس موتى واهل العلم احيا والناس مرضى وهم فيها اطبا
والناس ارض واهل العلم فوقهم سما ونور فمالي النور ظلما
يا طالب العلم باشر الورعا وجانب النوم واهجر الشبعا
اقبل على الدرس لا تفارقه فالعلم بالدرس قام وارتفعا
مسألة الكفر على صريح وتاويل وكره العسوا ايضا على صرس
صريح وتاويل [illegible] والتكفير لا يكون الا من جهة الشرع دون العقل
مكتوب على باب الجنة لا اله الا الله محمد رسول الله لكل شي حيله
وحيلة طيب العيش القناعة وترك الحسد وحيلة الحقد
وحيلة اهل الخير وحيلة صحة البدن قلة الاكل وقلة
النوم وقلة الكلام وقلة المشي وصلى الله على محمد وآله
ولدت البنت الحرة المباركة مومنة بنت محمد بن حسن بن مظفر الرزاقي
يوم الثلاثا في خمسة ايام من شهر ذي الحجة الذي هو من شهور سنة ثماني عشرة
وسبعمائة سنة بارك الله فيها ووفقها الصالح العمل وعلمها القران
واعاذها من الشيطان الرجيم بمحمد وآله الطيبين الطاهرين وذريتها
وصلى الله على محمد وآله وسلامه
وما الخل الا كالصديق فقلة وان كثرت في عين من لا يجرب